ابن عربي في جلوة صوفية

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

أن تعقد الندوة الدولية، حول تراث محيي الدين ابن العربي في دمشق، فهذا من طبيعة الأمور، وخلافه خارج عن هذه الطبيعة تماماً، لا لأن ابن العربي قد عاش ومات ودفن في دمشق، بل لأن دمشق هي الطريق المستقيم، لمن تتعرج به الطرق، وهي المنبر الحق للكلمة التي التوت بها سبل الحقيقة، وهي، أيضاً، مركز الإشعاع الفكري، منذ أن أرسل الفكر إشعاعه في دنيا العرب والإسلام، وكما في الماضي السحيق، والحاضر المتبلّج، والمستقبل المضفور على الأمل، فإن دمشق تتلألأ حتى مع ترمّد ماعداها، ودمشق قد كانت، يوم لم يكن سواها، ودمشق فيحاءنا، فيحاء المفكرين والعلماء الأدباء، هي اليوم، كما كانت بالأمس، غرة أموية في جبين التاريخ العربي الإسلامي، وغرة للتاريخ العربي الإسلامي، تكتبه ويكتبها، تقوله

ويقولها، تعطيه ماازدادت العطايا، ويأخذ عطاياها ملء راحتيه: فكرية، أدبية، فنية، علمية، فلسفية، وغيرها، ثم لا انقطاع في السلك الذي ينتظم النجوم، لأنها، هي، دمشق، هذا السلك، ومبدعوها هم النجوم، قرنا فقرنا فقرنا، وتزداد نجومها ألقاً، تزداد توهجاً، لا بمن يتفتح ضوءاً في سمائها من الأبناء المبدعين، وإنما أيضاً، فيمن يأتيها مكرساً بهالات الضوء على نحو ما كان عليه الأمر مع مفكرنا الكبير، الجليل، محيي الدين ابن العربي، وأنتم أساتذة، ومتخصصين في الفكر والفلسفة والعلم، على دراية، ومعرفة، وفهم متكامل لموضوع هذه الندوة التي يسعدني أن أفتتحها، متمنية لها النجاح الذي يعطي إضافة في موضوعها، وتشقيق صيغها، وتكامل منطلقاتها، واتساع آفاقها، سعة تغني ماهو غني في شأنها، وبغير حد.

لقد اصطفى ابن عربي دمشق بعد طول إقامة في الأندلس، مسقط رأسه، وطول ترحال بعدها، واصطفته دمشق فكان من أحبتها، وكان، في ذاتها، احدى شعلاتها المتقدة، المنيرة، الباهرة، رغم كل التناقض في القول حول هذه الشعلة، إبان هذه الاقامة، وقد شكل هذا التناقض ظاهرة مفردة، من هنا انبثقت، وههنا استطالت ودامت حتى أيامنا الراهنة، وتلك هي ظاهرة الحوار المفتوح، الحوار الضروري، الصحي، المختلف، وفي اختلافه، قُلْ جدليته، كان الإثمار المعرفي الذي نحرص عليه، ونريده، ونقصده، في ندواتنا ومؤتمراتنا، على مدار الأعوام، وفي مجالات المعرفة كلها، لأننا، في نهضتنا الثقافية الشاملة، نؤمن أن الحوار يأتي بالعبقرية إلينا، وتجدنا هذه العبقرية، أو هذا النبوغ، مفتوحي الذراعين ترحيباً وتسهيلاً، بذلاً وعطاء، رعاية وتشجيعاً، مع ملاحظة بسيطة

وغير بسيطة في آن، يمكن تلخيصها بأننا نياسر الى تناول الحرية الفكرية من أي يد امتدت إلينا، وفي المقابل نمد يدنا بهذه الحرية، إلى من يرغب في تناولها منا، لأنه، كما قال الرئيس الأسد: «لا رقابة على الفكر سوى رقابة الضمير»، والمؤسسات الثقافية في سورية، تسعى حريصة، مثابرة، جادة، لتطبيق هذا الشعار، كي يكون النقد بناء، مفيداً ومستفيداً، في تطوره إلى ماهو أرقى فأرقى على الدوام.

قلت: إن العبقرية جاءت إلينا، وكان هذا حدثاً كبيراً، رحباً في انداياح دوائره، واسعاً في تخطيه التخوم الشامية إلى مابعدها، وكانت هذه العبقرية صوفية خالصة، فيها الكشف، وفيها الشطح، وفيها الجلوة الربانية، وفيها النزعة الإنسانية، وهذا واضح في سيرة ابن عربي، وفي مصنفاته العديدة، الوفيرة، وفي تعاليمه الكلامية الغزيرة، وفي أشعاره السهلة والممتنعة معاً، التي في تطلبها، وفهمها، وكشف إيماءاتها، تحتاج إلى الصبر والمصابرة، والجهد وإمعان الفكر، تدبراً لها، وفهماً لرمزيتها التي استبقت الرمزية في اصطلاحها الحداثوي، في وقتنا هذا، وقد عَلِق ابن عربي أهل الشام وعَلِقوه، حسب تعبير المقريزي عن حاله هو، وكان في هذا التعالق، بين طرفي المعادلة، معطىً ثقافي رحب المدى، عميق الانغراس في تربة البلاد التي طالها الفتح الإسلامي، وفي المقدمة الأندلس، حيث ازدهرت الثقافة العربية الاسبانية المتمازجة المتناغمة المتلاقحة، ازدهاراً بالغاً، رائعاً، باقياً مابقيت الثقافات، وهي، طبعاً، إلى بقاء، ومن الأندلس انتقلت هذه الثقافة إلى أوروبة، على النحو الذي نعرفه، أو يجب علينا نحن، أن نعرفه، ومن خلال هذه الندوة، أيضاً، كما هو المأمول منها.

إن الإشراق في شعر ابن عربي، قد امتزج بالغالية، وهذا متوقع من شاعر صوفي، له ديوان واحد، بين أربعين من المصنفات، وقد وصف شعره بكلمات كثيرة، من قبل مجايليه ومن تلاهم، وأجمعت هذه الكلمات على أن هذا الشعر كان رائقاً، بليغاً، شفافاً، مرهفاً، وهذا، تقريباً، في المسلمات، بالنسبة لمفكر وشاعر، له علم واسع، وذهن وقاد، وتحتاج عباراته، في أكثريتها، إلى تأويل، وهذا مألوف في الشعر الصوفي، وله دلالات قد تستغلق على من ليس له دربة وإمعان نظر، أما فكر ابن عربي فهو خلق جديد، لكنه غير مُنبتٍ الجذور، فالشيء كما سبق ولاحظت الفلسفة اليونانية، لايخرج من لاشيء، وفكر متصوفنا ابن عربي، في حدود رأيي، كان اعادة إنتاج للفكر الصوفي الذي سبقه، إلا أن محاولة التأصيل، والتثبيت، والاستنبات التحديثي، في خصوصية اللفظة، كانت واضحة، وبعد التلاقح، الذي هو تأثر وتأثير دائمان، صار فكر ابن عربي غرساً مستقراً، من ذات البيئة، ذات البنية، ذات النتاج المنتمي إلى أمة بعينها، هي الأمة العربية، بعد انتقاله من مرسية إلى إشبيلية، في الأندلس، وارتحاله عنها إلى المغرب فالمشرق، حيث دخل مصر، وأقام في الحجاز، وفي بغداد والموصل وبلاد الروم، إلى أن استقر في دمشق.

غير أن علينا، ألا ننكر، في الكلام على فكر ابن عربي، وتجذره في التربة العربية، التمازج الثقافي الاندغامي والمؤثرات الفكرية، والأحداث التاريخية، التي هي متشابكة، متداخلة، فاعلة، منفعلة، بين حضارتين عريقتين هما الحضارة العربية والحضارة الاسبانية. وقد اعترف العالم، بما كان للعرب في الأندلس، من

إسهام ثقافي وحضاري ظاهر، واضح، يقيني، انتقلت بعده الكنوز المعرفية العربية إلى أوروبة، بعد أن أرست في التربة الأندلسية بذورها، فنمت هذه البذور، وأينعت، وأورقت، وأثمرت، وكانت الأندلس، بهذا المعيار، جسراً عبرت عليه الابداعات العربية الأدبية والعلمية، إلى أوروبة وأمريكة اللاتينية، ومع هذا العبور، ظل التلاقح، العربي الإسباني، ذا حضور وفاعلية عطائية، في حقل المعرفة بمعناها الواسع، وقدم في تلاقحه هذا، نتاجات عربية وإسبانية معاً، وكانت هذه النتاجات ذات طاقة إبداعية خلاقة، وتأثيرات متبادلة، جدير بنا أن نتوقف عندها، وأن نعنى بها، ونعاود سيرتها، ونطورها، دراسة وبحثاً، ونمحصها تحقيقاً ودلالة، إلى أن نصل بها إلى مرحلة متقدمة عن طريق الإحياء والنشر، على نطاق تتسع حلقاته، الواحدة بعد الأخرى.

ولقد تمكنا خلال العقدين الأخيرين، من تحقيق خطوات متقدمة متداخلة، نحن والبلد الصديق أسبانية، فأقمنا ندوات ذات أهمية بالغة، عنوان الأولى من الشام إلى الأندلس، والثانية الثقافة العربية الاسبانية عبر التاريخ، والثالثة «أيام الثقافة الاسبانية»، ونشرنا العديد من الدراسات والكتب والأبحاث، وكان من دواعي السعادة أن نعلم أن مؤسسة هامة قد نهضت في أسبانية اسمها (تراث الأندلس) وبدأت بمشروع عنوانه «طريق الأمويين»، وسنسهم نحن فيه بكل مايمكن من جهد، وهانحن نستقبل الآن وفداً كريماً برئاسة السيد نائب رئيس الحكومة الاقليمية لمرسية، السيد أنطونيو غومث فايرين، تعزيزاً لندوة ابن عربي التي نفتتحها الآن.

إن الإرادة المشتركة، والرغبة المتبادلة، كانت، ولاتزال، قائمة، وفي ضوء توجيهات الرئيس الأسد، نؤكد تأكيداً قاطعاً، أن

المقومات والوسائل لدينا إلى ازدياد، لتحقيق المزيد مما هو مطلوب على الصعيد الثقافي، بكل مدلولاته الحضارية والانسانية، فالثقافة التي له فضل العناية بها، والرعاية لها، قد ازدهرت في الربع الأخير، من قرننا هذا، كما لم تزدهر في أيما حقبة أو مرحلة سابقة، وهذا ليس بجديد في القول، ولاهو بالمستغرب في الفعل، وشهادتنا على ذلك نهضتنا الثقافية، هذه التي ندين بنموها وتطورها إلى سيادته، هو المثقف القادر المثابر، الجامع بين صفتين متلازمتين: الاطلاع المعرفي الأشمل، والاستعداد الدفاعي التحريري الأكمل، وفي سبيلهما، عناقاً بين قلم وسيف، يبذل ويبذل سخاء في المادة، وكرماً في الرعاية، ومأثرة في المتابعة، رغم المشاغل السياسية التي تكاد تجعل منه صاحب نهارين، لاليل فيهما، أو معهما، أو بينهما، بسبب من أننا دولة مواجهة، وطلّاب حق في استعادة الأرض مقابل السلام، هذا المبدأ الثابت، المتجذر، الذي لارجعة عنه، ولاحيدة فيه، مهما تطل مراوغة العدو المحتل، ومهما يتفنن لوأد عملية السلام، ومهما يحاول ويناور، كي يجعلنا نتخلى عن طِلاب السلم العادل، وفق مرجعية مدريد، وماارتكزت عليه من شرعية دولية.

إن مبادرة الحكومة الاقليمية في مرسية الاسبانية الأندلسية، ومعها معهد سرفنتس ممثلاً بمديره البحاثة السيد لويس خابيير رويث سييرا، في دمشق، قد لقيت منا،كل قبول وترحيب، وهذه الندوة المنعقدة انبثاقاً من هذه المبادرة، ننظر إليها كإنجاز آخر مهم، من الإنجازات المهمة للتعاون والتبادل الثقافيين بين سورية وأسبانية، وقد يكون الكلام على ابن عربي، هذا المتصوف الذي عاش هناك وهنا، ثم مات هنا، وحمله أصحابه ودفنوه في الصالحية شمالي دمشق،

بسفح جبل قاسيون، في تربة خاصة بأسرة ابن الزكي، ولايزال ضريحه مزاراً للناس إلى الآن، وإلى ماسوف يأتي ويأتي من الأعوام، أقول: إن الكلام على ابن عربي يغري، وفي إغرائه يتطلب كفاية، من تخصص أنتم أصحابه، وأنتم مجيدوه، في المعرفة العميقة، والذائقة الدقيقة، في ذكائها والإمتاع، ولأنني لست على هذا الكفاء المطلوب، وأرغب عن كل مصادرة مسبقة، قد يستجرها استحواذ إغرائي، فإنني أكتفي بالقول: أهلاً ومرحباً بكم، فأنتم، في دمشق، أهل دمشق، وأنتم، في التحية اللائقة، خليقون بالتحايا الأكثر لياقة، لأنكم الأكثر، والأوفر نبلاً، في هذا المسعى المشكور، ومافيه من مشاق السفر، وعناء البحث، وإرهاق الاصغاء، والمداخلة والمناقشة، كي توفروا لنا، نحن المستمعين، المتعة والفائدة، وهما بغية كل ساع الى المعرفة والمعارف جميعاً.

أكرر الترحيب، والشكر، والتمنيات الصادقة، في نجاح لاشك فيه ولاريب ولاهون، وكم هو بليغ الدلالة قول ابن عربي:

يامن يراني ولاأراه كم ذا أراه ولايراني

ففي نسيج هذا القول، تتجلى الصوفية في روعة تساؤلها، وتتجلى صوفية ابن عربي في تأملها، ولم تكن الفلسفة الصوفية يوماً إلا هذا التساؤل وهذا التأمل للكون ومافيه.

* * *

الفلسفة ومستويات اليقين

يوسف فجر رسلان

الوحدة الأولى - الفلسفة فكر تركيبي (كلي):

تمتاز الفلسفة (والفن) بالنظرة الكلية التركيبية في جميع المشكلات التي تطرحها، والتي تعالجها. وهي إن دخلت في جزئياتها لمقتضى تقويم اليقين العلمي أو الفلسفي، عادت إلى سبرها بمقياس النظام العام في الكون والطبيعة.

* يوسف فجر رسلان: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والإجتماعية

أما العلماء - علماء المادة على الخصوص - فيتوهون ويتيهون: يتوهون بجزئيات الحوادث التي يدرسونها، ثم يتيهون بمنجزاتهم المذهلة بحينها في فتق أسرار الكون والطبيعة وفك رموزها وألغازها.

والسَّمت الغالب عندهم بعد ذلك هو الركون الى قوانينهم المنجزة على أنها رأس العلم والتحرر الفكري. وآخر اليقين حتى لا يقين بعده أو فوقه. نحن لانتجنى، ولانتمحل أو نتمحك. فكثيراً ماأوصل هذا التوه والتيه والغرور أصحابه إلى الوقوف عند صنمية الكون والطبيعة على أنهما أول الدار. أو ابتداء الدار، وأنهما مقطوعتان بذاتهما هكذا. خليتان من أي رابط سماوي بالخلق، وإن بالمصير!!

وعندئذ فهما عاطلتان من النظام العام الكلي غايات وأسباباً أولى. وقد رأيناهم يتخلون عن الإيمان بمشيئة إلهية مطلقة، ويصرخون ويفخرون بتخليهم عن البحث في الغايات والأسباب الأولى، ويزعمون أن تقدمهم العلمي ماكان ليتم لولا تخليهم هذا وذاك.

لست داعية إيمان. لأني لست من المشتغلين بميدانه، لكني أدعو الى اعتماد الفكر الفلسفي التركيبي. ومثل هذا الفكر لايتخلى عن الغايات والأسباب الأولى ولا عن النظام الكلي الذي يضبط الكون والطبيعة.

نظريات علمية قيد الصراع ومواقف الفلسفة منها

سنقدمها - تبعاً لمستويات درجات اليقين - من العلوم الإنسانية. وعلوم البيئة والوراثة. وعلوم المادة الجامدة، ابتداء بالمستوى الأدنى:

في العلوم الإنسانية:

إن ركون العلماء الى قوانينهم المنجزة يحفزهم على التعصب لها ولتطبيقاتها ونبذ ماعداها، ولم يكن التعصب حكراً على علماء المادة بل تعداه حتى إلى أصحاب المدارس والمذاهب في العلوم الإنسانية خاصة منهم علماء الإجتماع. وقد توزع هؤلاء الى أنماط كثيرة، نقف عند اثنين منها:

- نمط يرى - ويتعصب لما يرى - أن الفرد أساس المجتمع، أو الخلية

الأولى في التشكيل الإجتماعي، وأن الظواهر الإجتماعية ترجيع للظواهر النفسية الفردية ليس غير بل، وتمادى بعضهم في تعصبه أو تزمته للفردية الى حد التنكر لوجود حقيقة اسمها المجتمع.

- نمط يرى - ويتعصب لما يرى - أن الظواهر النفسية الفردية والعامة إن هي إلا ترجيع للظواهر الاجتماعية. فالخلية الأس في التشكيل الإجتماعي هي الأسرة. لجهة أنها مجتمع. فيكون المجتمع (الأسرة) أس المجتمع. أما الفرد فما هو إلا جزيء الخلية الإجتماعية.

عرضناها بسطور. فيما كانت مسرحاً واسعاً عند علماء الإجتماع بالانشغال والصراع والزمان والمجلدات والموسوعات. وكانت هذه وتلك تقوم في كل مرة على تغليب أي من علم النفس وعلم الإجتماع للقرابة الحميمة، أو لحمى القرابة بينهما.

موقف الفلسفة من هذا الصراع:

ذكرنا من قبل أن الفلسفة لاتتوه ولاتتيه خاصة حيال مثل هذه المشكلات البسيطة المتواضعة. وأنها ترجع القوانين العلمية مهما عظمت إلى عظمة النظام الكلي الذي فطرت عليه الطبيعة وأُسِّسَ الكون. تربطها جميعاً - وفي كل مرة وكل علم - بأطر الكليات العامة. والكليات الخاصة. الناظمة للكون والطبيعة.

فالخلاف على أن يكون الفرد أو الأسرة الخليةَ الأس في تشكيل المجتمع مشكلة متواضعة لاتوليها الفلسفة اهتماماً كبيراً، إذ يستوي لديها الحدان. لأنهما معاً أساس المجتمع. أما الكلية العامة التي تعنى بها وتنشغل بسبرها وتقويمها هي الطيف النفسي، أو الخلفية النفسية العامة للمجتمع بما تشمله من معتقدات فكرية وأسس روحية، وقيم أخلاقية، وقواعد سلوكية متولدة.

ولايغيب عن الفكر الفلسفي أن هذا الطيف النفسي إنما هو موروث طويل الأمد من تبادل الأثر والتأثير بين الفرد والمجتمع. فيكون التعصب لأي منهما لغطاً ولغواً.

يقول الدكتور عبد الكريم اليافي: «إن الفرد والمجتمع كلهما تجريد من تجريدات الذهن، ليس لأحدهما حقيقة منفكة أو مستقلة عن الآخر. وإنما هما صنوان متلازمان أو جانبان لا ينفصلان لحقيقة واحدة هي الحياة الإنسانية الإجتماعية»[١]. يعبر هذا النص بدقة عن رأينا بالأستاذ الجليل أنه عالم اجتماع فوق أنه فيلسوف. وفيلسوف فوق أنه عالم اجتماع.

فأن يكون الفرد والمجتمع جانبين لحقيقة واحدة هي الحياة الإنسانية الإجتماعية. إنما هو رأي الفلسفة، لأنه ينظر في الكل، في المركب الإنساني الإجتماعي بما يحمله من عقائد فكرية، وأسس روحية، وقيم أخلاقية، وقواعد سلوكية متولدة. فلا يتوه ولا يتيه بالجزء أو بالجزئيات.

– وأن يكون كل من الفرد والمجتمع «تجريداً من تجريدات الذهن» إنما هو رأي في علم الإجتماع، فالمجتمع عند النمط الأول تجريد ذهني، والفرد عند النمط الثاني تجريد ذهني، وهكذا صار الفرد والمجتمع تجريدين ذهنيين كتجريدات الميتافيزيق والهندسة الفراغية رغم أننا أمام حقيقتين حسيتين.

والأستاذ اليافي يقول هما جانبان «لحقيقة واحدة». ثم إن الحقيقة التي ذكرها في النص ليست مجردة بقدر ماهي حسية. هي حقيقة حسية حاملةٌ مجردّات.

فالفرد ببدنه وطيفه النفسي، بطبيعتيه الجسمية والعقلية والوجدانية، بكتلته، بجملته. حقيقة حسية قائمة، وإلا فكيف صح وجاز تصنيف وتوصيف الأفراد حسياً على الأقل؟ والمجتمع بكتلته وطيفه النفسي العام حقيقة حسية قائمة. وإلا فكيف صح وجاز تصنيف البشر في أجناس وأعراق وألوان، وتوزُّعهم إلى أمم وشعوب؟

وعلماء الإجتماع أنفسهم يسحبون الحوادث الفيزيائية إلى الظواهر النفسية والإجتماعية، أو يعتسفون الظواهر النفسية والإجتماعية، فيشدونها من أذنيها إلى الحوادث الفيزيائية. وصولاً إلى «الحركات الاهتزازية» كموجات الصوت واصطدامها، والناتج عندئذ اتفاق فتراكم، أو اختلاف فتنافر، ويعتمدون لهذه مصطلحاً فيزيائياً آخر هو «البؤرة».

تمثل للظواهر الإجتماعية بالتقاليد. وبالاقتداء. وتمثل للظواهر النفسية بما نراه أرقاها في جعل أو خلق الإنسان إنساناً، إنه الفكر نشوءاً وانتشاراً: «تلك الأمور (الظواهر الإجتماعية والنفسية) قائمة في التقاليد والاقتداء، اقتداء الناس بعضهم ببعض، وهو السبب في انتشار الأفكار.. لكن الاقتداء لابد له من بداية.. ومصدر (البؤرة الموازية)، أي لابد من مبتكر يقتدي به الناس.. وهكذا يظهر لنا عنصران نفسيان أساسيان: فالاختراع ينشىء الأفكار.. والاقتداء يبثها وينشرها، ويحاول تارد (عالم الاجتماع وصاحب المدرسة) شبْهَا للاختراع والاقتداء. فيجده في الحركات الاهتزازية في الفيزياء تصدر عن مركزها وتنتشر بعيداً كالنور والصوت»[٢].

هذا، والعلوم الإنسانية وشيجة الصلة بالفلسفة. ورغم ذلك فقد جرَّدت أو وهَّمت الفرد والمجتمع، جعلت كلاً منهما وهْما بسبب الصراع والتعصب المتبادل بين علماء الاجتماع على الخصوص.

- ومما يعرفه المثقفون أن الفلسفة ترفض التعصب بعامة. خاصة التعصب للإنجازات التي يركن إليها أصحابها على أنها نهائية، لأنه يغلق الأبواب أمام الإبداع والتطوير.

وإذا كنا قد وقفنا عند صراع علماء الاجتماع، فهذا لايعني أن الفلاسفة لم يختلفوا ولايختلفون. لكن اختلافهم ظل محصوراً الى حد كبير بين نمطين أشهرين، الفلاسفة العقليين والفلاسفة الماديين، أو فلاسفة العقل، وفلاسفة المادة (يستخدم التعبيران ولذلك أوردتهما).

وإذا أردنا تنقية الفلسفة وإرجاعها إلى سَمْتها الأصيل كان من الصواب تصنيف فلاسفة المادة مع علمائها. لكن (صرعة) الافتئات على الفلسفة باتت مسلكاً دارجاً، حتى اختلط الحابل بالنابل، وصار الجميع فلاسفة.

والواقع أن فلاسفة المادة يغوصون بجزئيات المشكلات- كما في العلوم- ولعل طبيعة مشكلاتهم، مقرونةً بخلفياتهم الاعتقادية الفكرية،

هي التي تشدهم إلى قطع جذورها عن النظام الكلي العام غايات وأسباباً أولى، وبعضهم، أو كثير منهم، عن الإيمان بمشيئة إلهية مطلقة. ولهذه الأسباب وتلك وجب تصنيفهم مع علماء المادة.

فلنعد إلى (خليطة) العلماء بين الظواهر الإجتماعية والنفسية والحوادث الفيزيائية مرجحين لها أسباباً:

فهم بعد أن وهَّموا (أو جرَّدوا) الفرد والمجتمع بسبب تعصب كل نمط لمذهبه، عرجوا إلى منهج مناقض تماماً، فقد شيَّؤُوا الفرد والمجتمع و «الحقيقة الانسانية الإجتماعية»، بل شيؤوا الظواهر النفسية والإجتماعية تساوياً مع الحوادث الفيزيائية. فلماذا، وهم أقرب العلماء إلى الفلسفة؟

من المعروف أن علماء المادة طعنوا بالصفة العلمية للميادين الإنسانية جميعاً، رفضوا أن يكسوها رداء العلم، (لهم أسبابهم التي لاتتسع المساحة لعرضها). وكان ذلك الطعن حافزاً. بل هاجساً مضنياً عند المشتغلين بالعلوم الإنسانية، فراحوا يبذلون المساعي الحثيثة للتشبه بالعلوم المادية. فكانت عدتهم الفيزياء والرياضيات لاعتماد المقادير الكمية بديلاً من الصفات الكيفية. أدخلوها على جميع الميادين الإجتماعية والنفسية خاصة، وقد عصم منها علم الأخلاق.

مستوى اليقين في العلوم الإنسانية:

لاتعترض الفلسفة على صراع المذاهب العلمية. فما هو آخر الأمر إلا نشاط بشري لكشف أسرار الكون وألطبيعة التي يجب أن تكتشف. بل ليس كالفلسفة ميدان آخر يفتح الأبواب على مصاريعها أمام العلماء والمفكرين، ويحثهم على الكشف والإبداع، وإنما تعترض الفلسفة على الشطط في الآراء والمذاهب، وهي بعد ذلك تقوِّم العلوم بنتائجها ويقينها.

فاليقين العلمي في العلوم الإنسانية هو الأدنى في مستويات العلوم جميعاً، وليس من الضروري أن نسحب الظواهر الإجتماعية والنفسية إلى الحوادث الفيزيائية والمخابر العلمية لتبديل هذه الحقيقة. هذا شطط وافتئات

على الإنسان والمجتمع. فالإنسان - بالماهوية التي هي إنسان - أرفع من الفيزياء والكيمياء والرياضيات واليقين الكمي. فيه دائماً مايشذ، أو مايند، أو يترفع عن القوانين المادية، أو عن أن يكون مادة تضبطها العلوم المادية كما تضبط الشعاع وذرة الماء وبرادة الحديد، وإلا فليقل لنا علماء المادة، ومعهم هذه المرة علماء الإجتماع، الذين شيؤوا الظواهر النفسية، ليقولوا لنا بأي مسبار مادي يقيسون الكرامة والمروءة والنبل والوطنية والأمانة، ثم الصَّغار والخسة والسفالة. . الخ. لاضير على المشتغلين بالعلوم الإنسانية أن يقفوا عند مستوى اليقين في علومهم، اليقينِ الممكن. أو المستوى الذي تسمح به مواضيعهم، فالموضوع في أي منها لايبوح في كل مرة. وقد لايبوح إلا بالقليل، بالنتائج التي ينشدونها مهما بذلوا من استقراءات واستنتاجات ومقارنات، فضلاً عن أن ماتبوح به سيكون على الغالب مختلفاً الى هذا القدر أو ذاك بين مرة وأخرى. فإذا كان الماء المخبري يغلي في كل مرة بالشروط التجريبية العلمية عند الدرجة مائة. فهيهات أن يحصل علماء العلوم الإنسانية على هذه (الكل مرة) مهما تساوت الشروط. وعليه، فإن التدني في مستوى اليقين ليس ناتجاً عن تقصير العلماء. بل عن كون (مواضيعهم الإنسانية) رجراجة لاتتوفر فيها طواعية المادة.

فعلماء التحليل النفسي عينهم يعرفون اختلاف النتائج بعد أشهر من العلاج لحالات يظن أنها واحدة، وماهي بالواحدة. بل ولن تكون واحدة إلا إذا كانت حالة شخص أو شخصية واحدة مرصودة بظرف واحد من ذلك فهم يعدون في كل مرة أساليب وطرائق جديدة. ويستعدون لاستجابات مختلفة. بعد أزمنة مختلفة.

- وبعد: فالعلوم الإنسانية أقرب الأبناء إلى أمها الفلسفة وألصقها بها، والفلسفة لاتطعن بعلميتها، وإنما تأخذ عليها الشطط الى المنهج المادي. وتدعوها الى الاكتفاء بما يبوح به (الإنسان) من يقين علمي.

من مشكلات البيئة والوراثة

ماوجدناه من تعصب للمذاهب في العلوم الإنسانية نجد مثله عند علماء البيئة وعلماء الوراثة، نسوق منه مثالاً حول العوامل والمحدِّدات التي تكون الشخصية:

- فعلماء الوراثة يرجعون هذه العوامل والمحددات إلى الوراثة حصراً، ويلغون دور البيئة. حتى كان فيهم من قال إن للإجرام مورثات تنتقل الى الأبناء والأحفاد (لم يقفوا عند الاستعداد، بل تعدوه الى توريث الصفات).

- وعلماء البيئة يرجعون العوامل والمحددات الى البيئة حصراً، ويلغون دور الوراثة. فالإجرام- وهو مثال نمط الوراثة- تفرزه الظروف البيئية. وهي هنا البيئة الإجتماعية تحديداً، بمعنى أن المجتمع هو المسؤول عن حدوث الجريمة. (من منهاج الفلسفة في القطر العربي السوري. ولابد من أن يكون المدرسون والطلاب قد وقفوا عليها بمثل هذا التحديد).

من الواضح أن هذه المشكلة متواضعة جداً، لايحتاج تصويبها استدلالاً ولاتقليب حوار. نتساءل فقط: هل حقاً أن علماء الوراثة لم يعثروا على محددات وعوامل بيئية في تكوين الشخصية؟ وهل حقاً أن علماء البيئة لم يعثروا على محددات وعوامل وراثية في تكوين الشخصية؟ إن الفلسفة لتنظر المسألة بمنهجها التركيبي. ومن ذلك فهي تأخذ بالعوامل والمحددات الوراثية والبيئية معاً. ولايشغلها أن تتغلب هذه على تلك. فالأحوال هنا أيضاً مختلفة من ظرف لآخر. والفلسفة تقوِّم اليقين في علمي البيئة والوراثة. فتراه أدنى مستوى من اليقين في العلوم المادية رغم أنهما قريبان منها، لكنه أدق من مستوى اليقين في العلوم الإنسانية.

نظرية اللاحتمية أو علاقة الارتياب

اختلف العلماء في هذه النظرية، أو في يقينها:

ميدان اللاحتمية علم الفيزياء بعامة. والفيزياء الذرية بخاصة،

مسحوبةً عليها قوانين الميكانيك لجهة إمكان تطبيقها على (العالم الأكبر). وعدم إمكانه على (العالم الأصغر)، وقد أدخلوا الى ميدان اللاحتمية حساب الاحتمال وقانون الأعداد الكبرى. حيث اعتمدوها في برهنة اللاحتمية. ولما كانت النتائج في كل مرة مختلفة عن سابقاتها. وقعوا في الحيرة والشك، فسموا نظريتهم «علاقة الارتياب»، ولما تكرر اختلاف النتائج جزموا بأنها «اللاحتمية». فخرقوا أوثق وأرسخ قانون علمي فكري يقول: «لاعلم إلا بالكليات».

فالعالم الأصغر هو (الكوانتومات). أو عالم (اللامتناهيات في الصغر)، وقد وجد العلماء القائلون باللاحتمية، وعلى رأسهم الألماني (هيزنبرغ) أن هذا العالم ينفلت من قوانين الميكانيك. ويخيب فيه حساب الاحتمال وقانون الأعداد الكبرى. ومن ذلك فهو يشذ عن التنبؤ بالنتائج. وعندئذ عن اليقين العلمي، أو الحتمية، فسموا نظريتهم باللاحتمية أو بعلاقة الارتياب.

أشرنا من قبل إلى أن نظرية اللاحتمية تخرق القانون الأرسخ «لاعلم إلا بالكليات» وهو قانون كلي عام تندرج فيه الكليات الخاصة ولما كانت تجاربهم قد قامت على وحدات حسية تنتمي إلى الجنس ذاته كانت (الضرورة) تقضي أن تجيء النتائج واحدة في العالمين الأكبر والأصغر، وهذا حكم يقيني. فلماذا انطبق حساب الاحتمال وقانون الأعداد الكبرى على العالم الأكبر ولم ينطبق على العالم الأصغر؟

كانت تجاربهم على الأول بلعبة البليار. وعلى العالم الأصغر بمثلها (الكوانتوم) ولكن تحت الأشعة. وبأدوات تناسبها (العصا والحصيرة). فجاءت النتائج يقينية حتمية على الأول، ولايقينية ولاحتمية على الثاني. مع أنهما ينتميان إلى جنس واحد هو المادة.

فالفلسفة لاتركن الى هذا الاختلاف، بعد أن تساوى موضوع التجارب، ووثِقَتْ بالقانون الكلي، وفتشت عن أسباب اختلاف النتائج،

فرجحت ضغط الأشعة على الكوانتوم، مما يؤدي الى تغيير مساره على غير مايُتَبنَّأُ به . وأضافت سبباً آخر هو عدم صلاحية الحصيرة، وتركت هامشاً لأسباب ذاتية . هذا قديم نسبياً، وقد عرضنا النظرية لبيان انزلاق العلماء في جزئيات مواضيعهم والتخلي عن القوانين الكلية، ولابد من أن يكون العلم قد توصل إلى أدوات تتوفر فيها الدقة المناسبة للوصول الى نتائج حتمية .

-وإذ ترفض الفلسفة نظرية اللاحتمية في ميادين العلوم المادية خاصة فلأنها تخرق النظام الكلي - كما تقدم - ولأن هذه العلوم تتمتع بأعلى مستوى في درجات اليقين .

وقد تدرجنا بتقديم الأمثلة حتى الآن من العلوم الإنسانية ومستواها الأدنى في درجات اليقين، إلى علمي الوراثة والبيئة ومستواهما المتوسط . ثم إلى العلوم المادية ومستواها الأعلى .

والفلسفة لاتعلل اختلاف مستويات أو درجات اليقين في العلوم بتقصير العلماء، فهم لم يقصروا في أي ميدان، بل تعلله بمواضيع العلوم لجهة تعقيدها أو طواعيتها للملاحظة والتجريب، فما تنال العلوم المادية المرتبة الأعلى من اليقين إلا لإمكان سحب مواضيعها إلى المخابر، وهيهات أن يتساوى «المخبر النفسي المدرسي» مثلاً مع مخابر الفيزياء والكيمياء .

مشكلة الصدفة:

فرَّع العلماء من خلافهم حول الحتمية واللاحتمية خلافاً آخر حول مصطلح الصدفة، لأن البحث في اللاحتمية يمر بالصدفة . بل إن (الحتمية) و (اللاحتمية) ليستا، آخر الأمر، سوى (اللاصدفة) و (الصدفة) . حتى وإن قدم العلماء هذه المفاهيم بألفاظ مختلفة . إن الحديث بالحتمية واللاحتمية يوحي بالانتماء العلمي . فيما يوحي الحديث بالصدفة واللاصدفة بالانتماء الشعبي، مع أن الناس يستخدمون الكلمتين معاً (حتماً وصدفة) عشرات المرات يومياً دون أن يقفوا على الحقيقة العلمية التي يصدرون منها، وهذا يؤكد ماقلناه من قبل أن في الناس حساً ثابتاً وصادقاً كرسته تجارب الحياة

اليومية، فضلاً عن مبادىء العقل الأولى أن ماإتفق مع النظام الكلي كان حدوثه محتوماً، وهو - لو تدري العامة المفتتنة على الفلسفة - قانون صارم في الفلسفة لم تضللها عنه حتى الكوانتومات باضطرابها وانفلاتها، فيما ضللت حتى العلماء المشتغلين بها.

والعامة معذورة إذ تسمي الواقعة «صدفة» لجهلها الأسباب، لكن العلماء لم يكونوا معذورين عندما صرحوا بنظرية علمية شغلوا بها العالم والعلم والمخابر والجامعات خاصة اسمها «اللاحتمية» بسبب جهلهم أسباب انفلات العالم الأصغر من النظام الكلي العام الذي يضبط الكون والطبيعة. فالعامة عامة، والعلماء علماء.

- ولاختلاط العلمي بالشعبي كانت (الصدفة واللاصدفة) مشكلة، ولحكر (الحتمية واللاحتمية) في ميدان العلم كان وصفهما بـ (النظرية)، والصواب أنه لافرق، وهذا الحكم يقتضي البيان:

فالحتمية تقول: «إن الظاهرة نتيجة حتمية لشروط ثابتة معينة ضرورية. وإنه عندما تتوفر هذه الشروط فلابد من حدوث النتيجة أو الظاهرة بشكل حتمي. وعند ذلك يمكن التنبؤ بها انطلاقاً من الحتمية»[٣].

فحدوث الظاهرة هنا حتمي لاصدفة، ومنه تكون (الحتمية) تساوي (اللاصدفة). ولما كانت الظواهر جميعاً محكومة بأسبابها وشروطها كانت الحتمية قَدَرَ الكون والطبيعة وناموسهما أو قانونهما الكلي، وما الصدفة بعدئذ غير حديث يائس، ونعني باليأس هنا عجز القائلين بالصدفة عن كشف أسباب الظاهرة علمياً.

وبشكل آخر: فالحتمية تعني أنه لاوجود للصدفة في اللغة العلمية «وأن القول بها ناتج عن الجهل بالأسباب التي تحدث الظاهرة».

يقول علماء الحتمية: «إذا كنا نتحدث عادة (أي في الحياة اليومية) عن حوادث وقعت صدفة، كأن يلتقي أحدنا بصديقه (صدفة)، فإن هذا اللقاء غير المتوقع ليس فيه أية صدفة، إذ كل ماتعنيه الكلمة هنا أننا لم نعرف سوابق هذا اللقاء، وغاية مافي الأمر أن حادثة اللقاء تمت دون قصد»[٤].

ونحن مانتوسع بتحليل هذه المشكلة إلا لننتزع مفهوم الصدفة العابث اليائس من أذهان الناس، ومن لغة الحياة اليومية. حتى وإن حوله العلماء إلى نظرية علمية، وهي إحدى وظائف البحث واهتماماته، فكثيراً ماكانت الفلسفة قيمة على قناعات الناس، تصوبها وتنقيها من الزلل والشوائب والتخريف، وعندما لاتكون الفلسفة حكراً على الخاصة.

قلنا إن نظرية اللاحتمية تخرق النظام الكلي العام الذي يحتم أن تكون الظواهر واحدة في العالمين الأكبر والأصغر، واللاحتمية هنا هي الصدفة. وهذا البيان: لقد فسر العلماء اللاحتميون انفلات الكوانتومات من النظام الكلي الحتمي بأنه صدفة، فإذا انطلقت يميناً وشمالاً، أو إذا واربت وجنّبت، بمالا يتفق مع حساب الاحتمال وقانون الأعداد الكبرى، كان ذلك الانفلات (صدفة) فتكون (نظرية اللاحتمية) و (مشكلة الصدفة) مسألة واحدة في الميدانين (العلمي) و (الشعبي).

ولاتحسب المسألة منتهية هنا، فقد جاء على تخوم الفلسفة والعلم (مفكرون) «حاولوا الجمع بين الحتمية والاتفاق (الصدفة). إذ اعتبروا الصدفة نقطة التقاء بين مجموعتين من الظواهر كل منهما حتمية. غير أنهما مستقلتان عن بعضهما. فاللقاء بين الصديقين يكون صدفة. وكل منهما دفعته سوابق (أسباب) معينة مستقلة عن سوابق الآخر. فالسوابق حتمية بالنسبة لكل منهما، أما التقاء السلسلتين من السوابق فيتم صدفة»[٥].

هذا الكلام لايثبت للصدفة شيئاً. ولايفيد اللاحتمية بشيء، مع أنه قد يغري القارىء، فالأمر هنا مردود - مرة أخرى - إلى الجهل بالسوابق، أو بالسلاسل السببية:

«فلو أن عقلاً عرف جميع القوى الموجودة في الطبيعة، وعرف جميع أحوال الكائنات وكان قادراً الى درجة أن يخضع جميع هذه الأحوال للتحليل لاستطاع أن يحيط بحركات أكبر الأجسام (العالم الأكبر)، وأخف الذرات (العالم الأصغر) فلا يرتاب في أي شيء»[٦] تنتفي هنا الصدفة

واللاحتمية في كل شيء أي في الكليات جميعاً. فمثال التقاء الصديقين قدمه الغربيون أنفسهم. مرة لإقرار الحتمية ونفي الصدفة، ومرة للحفاظ عليهما معاً. فهو رأي توفيقي، وتسمي الفلسفة مثله تلفيقاً، فقد حافظ على الحتمية مستقلة بسوابقها لدى كل منهما، لكنه حافظ على الصدفة أو على بعضها، كنقطة وصل أو عبور بين حتميتين. وهذا تعليل بائس مردود الى الدور ذاته، فلو عرف الصديق سلسلة السوابق عند صاحبه لعرف أن اللقاء محتوم إذا فرضت عليه السوابق ذاتها، أو إذا تعمدها، كمعرفة الزمان والمكان والطريق والدافع. . .

نحن لانحتاج الى الإطناب بالشروط التي قدمها (لابلاس) في النص الأخير، وكان محقاً، لأنه أراد نفي الصدفة في كل شيء، في الكون والطبيعة، صدوراً من النظام الكلي العام الذي يشمل الكليات جميعاً. نريد فقط أن نفسر المثال الغربي ذاته. خاصة وأننا نتحدث الى الناس جميعاً متخصصين وعامة، وأن المثال من الحياة اليومية، وأننا وظفنا هذه الفقرة لتصويب قناعات الناس في مفهوم الصدفة.

فإذا وجدت تفسيرنا متواضعاً أو بسيطاً أو بدهياً، فاغفر لنا التزامنا -في كل مرة- تبسيط الحديث الى الناس، واعتمادنا البداهة، فالعظمة - على ذمة ديكارت- تتمثل بالبديهيات، واليقين العلمي- على ذمتنا- ماثل بالبديهيات (وبالواقعيات): - فإذا كنت أعرف من (سوابق) صديقي: الإفلاسَ المزمن، والأسرةَ المترامية الأطراف، والمرتب الشهري المُقْعَدَ الهالكَ المستهلكَ قبل مولده بليل ونهار «بالرغم من غلاء الأسعار» ودناءة السمسار. وحصانة الشطار، وإملاق التجار.

وإذا كنت أعرفه المهرولَ اللهفان الى معتمد الرواتب في الثلاثين من كل شهر صرّم وانصرم لايتعداها وبساعة محددة يفتح فيها المعتمد أبواب الرزق وأسارير الزبائن، أقول، إذا كنت أعرف هذه السلسلة من سوابق صديقي، وكان يعرف مثلها مما عندي فإن أياً منا يحكم بحتمية اللقاء قبل وقوعه. ولايكون في الأمر أية صدفة.

قد يسبقني بدقيقة فيملأ جيوبه . وقد أسبقه بدقيقة فأملأ خُرجي . لكن اللقاء حتمي .

- وإذا كان (لابلاس) قد نفى الصدفة من جميع الظواهر الكونية والطبيعية صدوراً من إيمانه بالنظام الكلي العام . فإن ابن سينا سبقه الى ذلك بقرون ، بل إنه أوجز وأعجز بعبقريته ، وبثراء اللغة العربية ، وملكات ألفاظها ، وطيوف مفرداتها حيث قال : (٧)

«لو تمكن إنسان أن يعرف الحوادث التي في الأرض وفي السماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية مايحدث في السماء» (موقف فلسفي - علمي فذ في اشتراط معرفة السوابق السببية)

- بقي أن نشير إلى منشأ الصدفة : فإذ كان الإنسان البدائي والقديم يعجز عن تفسير الظواهر بأسبابها الحقيقية كان يهرع الى الأساطير والخرافات مقرونة بالسحر والشعوذة جاعلاً منها أسباباً ، وما أحسب الإنسان الحديث والمعاصر تخلى عنها وتحرر منها نهائياً .

وعليه فمنشأ الأسطورة والخرافة في تفسير الظواهر هو الجهل بأسبابها . وإذا كان الإيمان بالصدفة ناتجاً أيضاً عن الجهل بأسباب ، أو (سوابق) الظاهرة . كانت الأسطورة والخرافة والصدفة من منشأ واحد .

صحيح أن لفظ الصدفة أقل خشونة من الأسطورة والخرافة والسحر ، بل إن فيه نعومة جعلته من (مقتنيات) الإنسان المعاصر ، بعد تخليه عن المرادفات أو المتشابهات الخشنة ، لكن أياً من هذه وتلك عُطْل من اليقين العلمي الذي نتعقبه .

الوحدة الثانية

الفلسفة دستور العلوم - استعادة

تؤمن الفلسفة بأن الإنسان مؤهل وحده لكشف أسرار الكون والطبيعة لجهة ميزه بالملكات العقلية والقوى الحَدْسية جميعاً ، وفلاسفة الإيمان بخاصة يستقرؤون هذا الميز تكليفاً إلهياً ، ويستنطقونه قرينة قاطعة على الحرية

والمسؤولية. ولهذا الإيمان بالتأهيل والتكليف فتحت الفلسفة الأبواب على مصاريعها لأبنائها (العلوم المختلفة). وحفزت على فك الرموز وحل الأسرار والألغاز. يدفعها الى ذلك أن الفلاسفة كانوا أول المنشغلين والمشتغلين بالميادين العلمية، وأن الكثير من عطاءاتهم مايزال أساساً راسخاً في أحدث النظريات العلمية، وحتى لايلاحقنا النَّمَطيون الحَرْفيون، أعني القابطين بالحرفية النمطية في لغة البحث العلمي، أذكّر بالذري الأول الفيلسوف الإغريقي ديموقريطس اختيارَ الأقدم للأحداث، وإنْ أرادوا الأكثر، فليحسنوا النية، وليمدوا أيديهم إلى أي اتجاه. فنحن غالباً مانكتفي بالمثال الحافز تاركين للقارىء حرية التوسع. وهو منهج يغني بالأوليات، لجهة أن التفصيلات والمفردات تصبح ناجزة نافلة. هذا حديث آخر، أو حديث بشكل آخر عن «أمومة الفلسفة» وهو لايعني الفصام والفصال والفطام. فالفلسفة لاتهجر أبناءها، إنها الحاضرة دائماً في كل مسألة علمية:

فلما كان النظام الكلي العام، أو الأكبر، ومايتفرع عنه من أنظمة كلية خاصة دستورَ الفلسفة ومسبارها العلمي، ومعيارها القيمي، ورائزها المعرفي. جعلت تعيد الى هذا الدستور جميع مايشذ عنه من المذاهب والنظريات والقواعد السلوكية:

- فقد رأيناها تعطي الفرد والمجتمع هويتهما الحقيقية بعد أن وهّمهما علم الإجتماع وحولّهما إلى «تجريد ذهني».

- ورأيناها ترفض التعصب إلى أي من البيئة والوراثة في محدِّدات تكوين الشخصية.

- ورأيناها تصوب اللاحتمية بالحتمية. والصدفة باللاصدفة، وماعرضناه أمثلة لاغير. ذلكم هو شأن الفلسفة دائماً. إن وجدت صواباً باركته، وإن وجدت خطأ صوبته، أو دلت العلماء الى التوجه الصائب بمقاييسها العلمية الفكرية، ومعاييرها القيمية، صدوراً من دستورها في النظام الكلي الأكبر، والأنظمة الكلية الخاصة المتفرعة.

الفلسفة دستور المعاني الأخلاقية

في هذه الفقرة نقف على قيمة الفلسفة أو وظيفتها في تقويم الإنجازات العلمية لجهة انسجامها مع الحياة الروحية والأخلاقية والإنسانية، أو عدم انسجامها: لجهة أنها تستجيب لنداء الروح والأخلاق والمعاني الإنسانية. أو تناقضها.

– ويندرج في هذه الوظيفة دورها في تقويم النظريات العرقية والعنصرية.

من دستور الفلسفة الجدلي:

تدرك الفلسفة أن الهوية الكبرى للكون والطبيعة قائمة على تداخل الضدين أو النقيضين في كل مرة وفي كل شيء. فالخطأ والصواب معاً، والخير والشر معاً، والإنسان واللاإنسان في الإنسان معاً، أو الإنسان والشيطان معاً، مرة يغلب هذا، ومرة يغلب ذاك على الأرض لايفترقان. إذ كل ماعليها نسبي. لأنه من أصله، من فطرته نسبي. والنسبية مؤسسة على دستور الجدل.

– هذا باب واسع سعة الكون والطبيعة. إنه في نسيج الوجود عملاً ونشاطاً وفاعلية وحركة، وفي نسيج الموجود مخلوقات جنسية ونوعية ناجزة تحمل النقيضين. وقد بكرت الفلسفة باكتشاف دستور الجدل وبإشهاره وبثه في الأمم والشعوب واللغات جميعاً تضافرا مع الأديان السماوية (والأديان) الإنسانية، وماكان المشتغلون بهذه وتلك – آخر الأمر – إلا مُرْدِفين.

والفلسفة بعد ذلك قَوَّامة على العلوم وتطبيقاتها الحضارية. وهي صارمة بأحكامها، فما جاء من منجزات العلوم ملبياً نداء الإنسان باركته، ودعت الى الأوسع والأعمق، وماجاء ملبياً نداء (الشيطان في الإنسان) استهجنته ولعنته، ولعنت صانعيه و (مستثمريه) (أسلحة الدمار الشامل وصانعوها وتجار الحروب، فتابع من عندك). فالصانع والمصنوع والمتاجر أدوات شر تأخذها الفلسفة على أنها القضية النقيض في المركب الجدلي

(النقيض في معادلة إيجابية). والشيطان عند الفلسفة هو الوظائف الدافعية الدنيا في دستور الوجود الإنساني الجدلي، بعد أن أصبحت في أصحابها عُطلاً من هداية الضمير.

فالإيجاب والسلب في منجزات العلوم، وماينفع البشر ويسعدهم، ومايضرهم ويشقيهم، مسألة يعرفها الناس جميعاً لجهة المضمون، ولاجديد في عرضها غير وضعها في الدستور الجدلي.

والجديد هنا أيضاً أن ذم (منجزات الشيطان) السلبية في مجالات العلوم وتطبيقاتها يكاد يكون حكراً على الفلاسفة والمفكرين والفنانين وعائلة الثقافة بعامة. فيما لانجد عند (العائلة العلمية) المادية خاصة مثل ذلك الذم والاستهجان، بل نراهم يتيهون بإنجازاتهم، حتى وإن أدت إلى قهر الإنسان وخراب عمرانه.

فعلى صعيد الإنجازات العلمية الضارة يكفينا مثالاً الأسلحة بأنواعها وأجيالها المتطورة تباعاً، فأي خير في صنعها وصانعيها واستخدامها ومستخدميها؟ ويستوي الشر هنا في أن يستخدمها طغاة الاستعمار أو في أن يستخدمها الحكام الطواغيت في قهر شعوبهم، أو في أن تستخدم بالجرائم المنظمة. وبالجرائم العادية، إنها إنجازات علمية تنبذها الفلسفة والعائلة الثقافية، وتلعنها بجميع المعايير الأخلاقية والإنسانية. ولاتقومها إلا بأنها من إنجازات الشيطان بالإنسان، ومع ذلك - وتوليداً من هذه الوظيفة الشرية الشيطانية - فإن الفلسفة تسوغ استخدامها من قبل الشعوب في جهادها المشروع، وفي الاستخدامات الأمنية. لقد أبادت هذه الإنجازات العلمية من البشرية أكثر مما أبادت الكوارث الطبيعية. والأوبئة السارية. والموت بالآجال الطبيعية المتدنية في المجتمعات الضعيفة: أبادوا بها سكان قارة، واقتادوا لها ولغيرها اقتياد الحيوان بالسلاسل والأغلال سكان قارة أخرى عبيداً. قوضوا الجغرافيا الديموغرافية والطبيعية للوجود الإنساني على هذه الأرض. فهل بعد ذلك من شر (علمي)؟.

لقد كانت عدتهم في ذلك الأسلحة . والأطماع الاستعمارية (فرغنا من الأولى فإلى الثانية) :

- فالواقع أن الأطماع الاستعمارية تأسست على خلفية (علمية) هي النظريات العرقية التي (ابتكرها) علماؤهم بداية من منتصف القرن التاسع عشر .

ونحن نؤول نشوء النظريات العرقية تحت غطاء العلم بسبب يتفرع الى اتجاهين :

- أولهما أن الاستعمار كان قد قطع ثلاثة قرون من الغزو الوحشي، أباد خلالها شعوباً وقهر مجتمعات . وقوض خرائط . من غير أن يكون له (يقين علمي) يرتكز عليه .

- وثانيهما أنه كان لايزال على الأرض شعوب وديار ، وبعضها غني جداً بثرواته . واستراتيجي لجيوشه واقتصاده ، هذه الشعوب والديار كانت ماتزال مشاريع في مخططاته وأطماعه ، ولابد من (تسويغ علمي) لغزوها واحتلالها . خاصة وأن البشرية كانت قد بدأت خطوات واضحة على طريق التحرر الوطني واليقظة العلمية والقومية (بتحفيز من الفلسفة بالمقام الأول . ثم العائلة الثقافية) .

تلكم هي - في استدلالنا - أسباب نشوء النظريات العرقية تحت غطاء العلم . ولكن ، من أين استمد العرقيون بذور نظرياتهم ، وأنتشوها سموماً لقهر البشرية؟ لقد تسلموا (موادهم الأولية) من نظريات التطور ، نظريات علم الأحياء . ونحن لانتهم علماء البيولوجيا بالقصد الى الشر ، فلم يكن دارون ولامارك وموللر ومورغان . . . يعرفون أنهم سيكونون العصي التي يتوكأ عليها (غوبينو) (وتشمبرلن) و (لامارج) و (هانسن) في طرح نظرياتهم السفيهة بتفوق عرقهم على أعراق البشر . وأن الأوربيين سيتكئون (علمياً) على هذا التفوق لغزو الأمم والشعوب المستقرة في ديارها بحجة تمدينها وتحضيرها وتثقيفها وتهذيبها . صحيح أن علماء البيولوجيا أخطؤوا

بقدر ما أصابوا - كما ذكرنا من قبل - أو أنهم أخطؤوا أكثر مما أصابوا (لجهة أخطاء هي كبائر). لكنهم لم يكونوا على دراية بأن كبائرهم ستكون أساساً (علمياً) للنظريات العرقية. وللأطماع الاستعمارية وانتشارها في الأرض وعلى رقاب الشعوب الضعيفة.

وهكذا. فإن تدني مستوى اليقين في النظريات البيولوجية، فتح الطريق (لعلوم) عرقية لاتملك أي مستوى من اليقين لابمقاييس العلم، ولابأي معيار ديني أو روحي أو أخلاقي أو إنساني أو منهج فكري أو فلسفي (فضلنا تصنيف الفلسفات المادية مع موازياتها من العلوم).

لقد تصدت الفلسفة للنظريات البيولوجية ووليدتها العرقية. تصدى لها كل ذي عقل حصيف حتى دحرها. فلم يبق منها غير أصداء سمومها تتردد في أجواف أو جِيَف المجلدات العرقية النتنة، ولكن... ولكن، هيهات!!.

إذا كانت العرقية قد اختفت من الجامعات والمدارس والكتابات فلأنها كانت من أصلها سبة على مبتدعيها، ولأن تيارات التحرر الفكري الفلسفي الأدبي الثقافي بعامة ماانفكت تعريها باطلة عاطلة من أي يقين علمي، ومعادية للجنس البشري، ومارقة من الماهوية الإنسانية. فلقد هدر العلماء البيولوجيون والعرقيون كرامة الإنسان، وخرقوا حقيقة وجوده، وهي حقيقة كفلت يقينها الديانات جميعاً. والفلسفات جميعاً، فقدموا للأطماع الاستعمارية. للأفاعي الاستعمارية، ضلالاً مابعده ضلال، سموه علم الأعراق.

- كان ممكناً لهذا (العلم) أن يكون علماً لو لم يولده العرقيون جهضاً على تخوم العلوم البيولوجية، سقطاً كاذباً بحمل كاذب ملغوم بالأطماع الاستعمارية على تخوم مشيمة كاذبة تؤصل الإنسان بأسناخ القرود (نظريات التطور).

كان ممكناً أن يكون علماً لو ظل عند حدود التغيرات البيولوجية والفيزيولوجية، الفجائية والمديدة، التي تطرأ على الكائن البيولوجي تحديداً، ومنه (الإنسان) لهذه الجهة. سواء في ذلك ماتحدثه الوظيفة، والمؤثرات المحيطية. وظروف العيش. أو مايحدثه الاصطناع والتجريب. وكانت هذي

جميعاً من ميادين البيولوجيين، كان ممكناً أن يحسب هذا علماً - لاسفاهة وإسفافاً- لو لم يتجاوز العرقيون والبيولوجيون تلك الحدود. فينزلوا الإنسان الى هوية القرود، ثم إلى النبات والمعادن (وعدنا بعرض الأخيرة، وهذي هي):

تقول النظرية: «إن الظاهرة الإنسانية نتجت عن تطور ضخم موجه توجيهاً إلهياً، فقد تطورت المادة من الحالة المعدنية إلى الحالة النباتية، ثم الحيوانية، وكان في كل طور تعقيد وتركيب ينمو معه الجهاز العصبي وصولاً إلى تكوين الشعور (الطبيعة العاقلة). ولكن الإنسان لم يتخذ بعد شكله النهائي، بل سوف يقترب في تطوره من الله خالقه»(٨).

ولقد قوم العلماء هذه النظرية بأنها توفيق بين الدين والعلم، فأي دين وأي علم يمثل هذا الإسفاف والتهافت والتخريف؟

- و(الاستعارات) العرقية من العلوم البيولوجية ليست وحيدة، بل إن مثلها كثير. من ذلك أن أصول النازية مستمدة من سفاهات نيتشة. ونجل الفلسفة من أن يحسب عليها. ومن نظرية (باريتو) في الرواسب النفسية استمدت الفاشية فلسفتها، مع أنها تسبق الفاشية بعقود، نبشوا منها مايوافق عرقيتهم وعنصريتهم. وبوؤوه مكانة رفيعة رغم أنه متوفى قبل أو مع مولد الفاشية. وباريتو لم يكن عرقياً، بل كان عالماً توفرت في نظرياته الإجتماعية مستويات رفيعة من اليقين، لكن التمحل والتمحك أمر ممكن لكل ذي غرض فاسد ونية سيئة. ويتجلى لك اليقين العلمي في نظريته إذ سحبتها على أحوال المجتمعات المعاصرة (معظم النظرية مستعار من الفلسفة اليونانية).

خاتمة البحث - استعادة واحدة:

يعرف المتخصصون بالفلسفة، مثلما يعرف المنظرون البيروقراطيون، حاجة المجتمع إلى تخطيط القلب، ومسح المدن، ولف المحركات، وصناعة الأسنان، وزرق الحقن. وتحليل الدم والخضاب و. . . ويحترمون كل (عامل) ومهنته لكن هؤلاء المنظرين يعرفون أيضاً أنه:

– ليس كالفلسفة (والعائلة الثقافية) مايحفظ الإنسان إنساناً. مايصنع الإنسان إنساناً، مايرسخ في ماهويته الخصائص الأكرم الأشرف، مايسمو به عن شراكته في الجنس البيولوجي العام. وأنه بدونها سيبقى عند هذه الشراكة. أو يكاد.

– ليس كالفلسفة مايهذب نفوس الأجيال الشابة، تغذيهم بالمعاني الأخلاقية والروحية والإنسانية في عالم يصطرع بالمادة، فتصرعه وتستهلكه يوماً بيوم.

– ليس كالفلسفة مايحرر فكر الشباب من الجمود والتحريف والتخريف. ويعتقه من أغلال صدئة، لينطلق إلى منهج الفكر الانتقادي، ومنه الى الثورية والعلمية، أو الثورية العلمية.

– ليس كالفلسفة مايبعث الثقة بالأمة العزيزة الحية ويعصمها من الشك والتشكيك بإمكاناتها الذاتية والموضوعية.

– ليس كالفلسفة مايصنع الضمير الحي. والوجدان النقي، والذمم الشريفة، والأيادي النظيفة. يعرف البيروقراطيون كل هذا. وقد مر عليهم، أو مر بهم، أن الفلسفة حكمة، فيكون تجاهلها جهلاً، وتهميشها نقصانَ يقينٍ علمي. وفقدان حكمة.

الهوامش والمراجع

(١) – عبد الكريم اليافي – تمهيد في علم الاجتماع – ط٤ – ٤٢٢.
(٢) – السابق / ٤٢٦.
(٣) – محمود اليعقوبي – الوجيز في الفلسفة – فصل (الروح العلمية).
(٤) – م س فصل (السببية والقانون العلمي)
(٥) – السابق مرجعاً وموضعاً.
(٦) – السابق مرجعاً وموضعاً.
(٧) – السابق مرجعاً وموضعاً.
(٨) – م س، فصل (الانتخاب الاصطناعي)

نظريـــات جديـــدة في ارتقاء البشرية

موسى ديب الخوري

تُعدّ دراسة ظاهرة الأنسنة hominisation البعد الحقيقي لتلاقي العلوم كلها. ولاشك أن دراسة ارتقاء البشريات هي الأساس العلمي الدقيق لأي تفسير لهذه الظاهرة. فقد كشف العلم عن جوانب كثيرة كانت تفتقر اليها التفاسير القديمة المتعلقة بظهور الانسان الحالي، وأهمها أن

* موسى ديب الخوري: باحث من سورية، عضو الجمعية الكونية السورية، متخصص بالدراسات العلمية والنفسية.

أنواعاً أخرى من البشريات كانت قد سبقتنا، وفي منظورنا اليوم، لايمثل النوع الانساني الحالي الحلقة الأخيرة في سلسلة تطور البشريات، بل إن تاريخنا التطوري نفسه يبشر بظهور نوع انساني جديد أكثر ارتقاء. ولهذا لا بدّ لنا من الاعتراف بأن معارفنا وأحكامنا الحالية ليست مطلقة أو نهائية، وأن مثالنا الحقيقي يكمن في رؤيتنا الصحيحة لموقعنا في الطبيعة وفي ارتقاء الحياة.

تشتمل دراسة ارتقاء البشريات على عدة جوانب قد لا يسهل ربطها وجمعها في بحث مختصر. فهي من جهة تتعلق بدراسة التطور الشكلي، أي على المستوى الكبير macroerolution، حيث تقدم لنا الدراسات الإحاثية Palcontologie وقائع دقيقة عن الصيرورة التطورية الشكلية من خلال دراسة المتحجرات. ومن جهة أخرى، فإن العلوم الدقيقة، كالهندسة الوراثية وعلم تشكل ونمو الأجنة، تفيدنا على مستوى التطور الدقيق mi-croevolution في تحديد نقاط التفرع والتمايز وأسبابها ومراحلها بشكل مفصل أحياناً. وتتضافر لتحقيق ذلك جهود علماء من مجالات مختلفة كعلوم الآثار والجيولوجيا وماقبل التاريخ والإحاثة والكيمياء الحيوية والفيزياء وتقنيات التأريخ والرياضيات وغيرها. وتحاول هذه الجهود مجتمعة الاجابة عن أسئلة كثيرة وأساسية مثل: هل التطور بطيء ومستمر أم مفاجيء وعشوائي؟ وهل هو مدون في البنية الوراثية نفسها، أم يتأتى عن الاحتكاك بالوسط الخارجي، أم أنه ليس سوى ابن الصدفة؟ ولماذا يقود التطور الى الأمام، باتجاه التعقيد والقدرات المتنامية؟ ولماذا ليس التطور عكوساً؟ وهل يمكننا التنبؤ باتجاهاته أو التدخل في صيرورته؟ وهل يجب علينا القيام بذلك؟

وإن كنا لسنا في معرض تقديم براهين نظرية التطور في هذه المقدمة الوجيزة، لكن لابد لنا من الإشارة الى أنه بات من الثابت إحاثياً أن المملكتين النباتية والحيوانية تطورتا عبر الزمن من الأشكال البسيطة الى الأشكال الأكثر تعقيداً. وسنرى كيف أن التعقيد العضوي والصعود نحو نفسانية عليا لم يمنعا، بل تطلبا، تنوع الأنماط والمسارات الخاصة التي شكلت ذرى مختلف

التفرعات التطورية. ويحتل الانسان إحدى هذه القمم، لكنه ليس قمة الهرم التطوري الحيواني كله. وعلى سبيل المثال فقد أمكن لعلم الإحاثة تتبع التطور الشكلي- الزمني لأنواع كثيرة، مثل الحصان والفيل ووحيد القرن والجمل، هذا فيما يخص الثدييات. بل وقد أمكن تحديد جذر الثدييات في خط تطوري صاعد من الزواحف حيث كان ظهورها بطيئاً وامتد على نحو ٨٠ مليون سنة.

أما الدراسات المقارنة للنمو الجنيني فقد بينت وجود صيرورة تطورية للمضغة الجنينية اذ تمرّ خلال نموها بالمراحل الجنينية التي مرّ بها أسلافها. ويدعى ذلك بالقانون الحيوي الوراثي الأساسي، وينطبق بالطبع على الثدييات وبالتالي على البشريات. ومن قوانين النمو الجنيني ظهور الصفات الأعم قبل الصفات الأخص، فالكلب مثلاً يظهر خلال تكونه الجنيني كفقاري ثم كثديي ثم كليهما. ومن جهة أخرى، فقد بينت الكيمياء الحيوية والدراسات بالمجهر الالكتروني أن الكائنات الحية كلها مكونة من المادة الأساسية نفسها كالنوى والصبغيات، وأن مادتها المورثية، المعلوماتية مبنية من الأسس نفسها، ويشير ذلك الى الأصل المشترك للكائنات الحية.

يبدو، مما تقدم أنه يوجد توازٍ في براهين نظرية التطور على المستويين الجهاري والمجهري. لكن ذلك ليس صحيحاً تماماً. ففي كثير من الأحيان تظهر بعض التعارضات في تأريخ متحجرة بالنسبة الى مداها التطوري. فظهور أول أنماط البشريات، وهو الأوسترالوبثيكوس، مؤرخ إحاثياً بنحو أربعة ملايين سنة، في حين أن بنيته الوراثية تُرجع ظهوره الى نحو عشرة ملايين سنة. وفي هذا السياق، فإن النظرية التأليفية السائدة حالياً تُعد أساس أية نظرية مستقبلية لظهور وتطور الأنواع. ويمكن تلخيص هذه النظرية بمايلي: «إن التطور الملاحظ إحاثياً (أي على المستوى الجهاري) ليس سوى نتيجة التطور المجهري الدقيق مضروباً بمعاملْ الزمن الجيولوجي». غير أن تحديد المعامل الزمني التطوري لايزال أمراً صعباً، إن لم نقل مستحيلاً. ومع

ذلك، فقد حققت هذه النظرية إنجازات كثيرة خلال العقود الماضية، و بينت بوضوح دور الانتقاء الطبيعي والطفرة الوراثية، لكنها أثبتت بالمقابل عدم كفايتهما لتفسير آليات التطور كلها.

ومن جهة أخرى، ترى الدروينية الجديدة أن إنتاج مليارات مليارات التحولات والطفرات التي يتطلبها تكوّن المتعضيات الجديدة مهما كانت بسيطة سيمتد على مسافات زمنية يتجاوز طولها كثيراً الزمن الذي تم التطور فعلياً خلاله. وتطرح هذه المسألة الأساس المنطقي الذي يجب أن تبنى عليه أية نظرية مُفسِّرة لآلية التطور الشاملة. وهذا يعني أن هذه النظرية المستقبلية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار شواشية الاحتمالات التطورية عبر الزمن بسبب كثرتها اللامحدودة ضمن أفق زمني محدود، ثم عليها أن تجد القانون الذي يحكم الحركة الانتظامية للصيرورة التطورية وسط هذا الشواش. ويبدو أن النظريات الحديثة التي سوف نعرض لها فيمايلي تأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار، وبخاصة بالنسبة لارتقاء البشريات.

* * *

– كيف تنتظم المتعضيات ذاتياً؟

يمثل تلاقي العلوم في وقتنا الحاضر أحد أهم الانجازات التي تعكس مدى مصداقية الرؤية العلمية لقوانين الطبيعة. ولاشك أن تلاقي الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا معاً، مع علوم الاحاثة والعلوم الدقيقة، من أجل تفسير أوضح لتطور الكائنات، هو ذروة لاتزال تعد بالكثير لمن دفعهم حب المعرفة الى تسلقها.

إن مفهوم النظام لم يعد يشكل صورة تحديدية وآلية في العلوم الحديثة، بل يرتكز على صيرورة التحول المستمر في الطبيعة وعلى تنوع وإبداع الأنماط الجديدة. وتشير الديناميكا الشواشية الى أن أية منظومة طبيعية تنجم عن تفرعات bifuraction كثيرة جداً إنما محددة لنموذج أولي.

وعلى الرغم من البنى الشواشية لهذه المنظومات الطبيعية، لكنها تنتظم وفق نواظم تسمى جواذب، هي التي تقود تطورها وتعقيدها ونموها عبر الزمن. وتكون هذه النواظم ديناميكية وقابلة لتشكيل صيرورات منتظمة وفق إيقاعات شواشية، لاتكرر الحركة أو التشكيل نفسه، إنما تخضع مع ذلك لأنماط تطورية متناغمة ذاتياً وقادرة على الحفاظ على بنيتها.

تتلخص فكرة آلية الانتظام الذاتي هذه بوجود وحدات أو مجموعات ذاتية الانتظام، بحيث أن نموها وتطورها لايعتمد على نقل المعلومات بالدرجة الأولى، بل على مبدأ يسمى «التزاوج بالأسيجة»، وهو مبدأ يقتضي فهم التناغم الداخلي للوحدة الأساسية، أي لسلوكها الخاص. ويتجلى هذا التناغم الداخلي، الملاحظ كسلوك خاص ضمن شروط التفاعل، كجدة غير متوقعة، ومثال ذلك، وحدة النظام العصبي المركزي، فهذه الوحدة المتناغمة ذاتياً رغم انتشارها عبر أطراف الجسم تجعلنا نرى ونشعر وندرك، ليس بسبب آلية وصول المعلومات الخارجية الينا، بل لكون هذه المنظومة متناغمة ذاتياً، بحيث تشكل كلاً لايتجزأ، ويتعامل مع المحيط الخارجي على هذا الأساس.

واذا حاولنا تطبيق علوم الانتظام الذاتي على تطور الكائنات الحية، فلابد لنا من التمييز بين التزاوج المعلوماتي أو التزاوج بالأسيجة كموجّه للتطور. فالتزاوج بالمعلومات يكافيء اعتبار الوسط البيئي والتغيرات المورثية الناجمة عن الاحتكاك به الموجه الذي يسمح بفهم ديناميكية التحولات من جيل الى جيل، الأمر الذي يُظهر هذه التحولات كصفوف أفضل انتظاماً نسميها تطوراً، كما يُظهر الانتقاء الطبيعي كنموذج خوارزمي أو برنامج أمثلي لهذا التطور. أما المزاوجةبالأسيجة، فتكافيء اعتبار أن مختلف أنماط التجانس الداخلي لمجموعة حيوانية هي الموجه الذي يسمح بفهم التحولات المورثية لدى أنسالها. ويفسّر ذلك التنوع الظاهر في الطبيعة الضروي لبناء منظومة قادرة على التطور ذاتياً، على العكس تماماً من أمثلية الانتقاء الطبيعي التي لاتفسر تنوع أجناس النوع الواحد. إن التأقلم الطبيعي

الذي أكسب الأسماك زعانفها مثلاً لايجب أن ينسينا الجانب الأهم من ناحية فيزيولوجيا ونمو المتعضية. فالوحدة لا تعمل كمجموعة من الصفات، بل ككل متجانس. فموضع عضو في جنين غير متمايز بعد لايمكن أن يُفهم انطلاقاً من تقدير ما سيؤول اليه مستقبلاً، بل يجب فهمه على العكس كنتيجة للاستقلالية المتبادلة والتعريف المتبادل داخلياً ككل ما يوجد في كل نقطة من المتعضية. وعلى هذا الأساس، فإن الأشكال المعقدة، والجميلة والمتنوعة جداً للقواقع تُفسَّر كنتائج متبدلة لنمط ثابت من النمو النباتي، أو لجاذب تطوري واحد.

وكما سنرى، فإن تطبيق علوم الانتظام الذاتي على ارتقاء البشريات يكشف عن وجود جاذب هو أساس تطورها، ويمكننا أن ندعوه بالأنسنة. لكن قبل ذلك سنحاول تلخيص أهم المعطيات المعروفة إحائياً بالدرجة الأولى حول ظهور البشريات، ثم سنتطرق الى الاكتشافات التي أدت الى ظهور النظريات الجديدة.

* * *

– متى ظهرت البشريات؟

على الرغم من أن علم الاحاثة يُرجع ظهور الانسان المنتصب الأول الى نحو ٨مليون سنة، لكن العلوم الدقيقة المختلفة تُرجع ظهوره الى نحو ٢٠ مليون سنة. بل ربما إن تمايزه الأول يرجع الى ماقبل ذلك بكثير. ويبدو أن التمايزات الأساسية التي تمت خلال هذه الفترة نشأت عن أصل مشترك أعطى أنواع القرود القديمة (وهي الدريو بيثكوس Drgopithé أو قرد شجر البلوط، والأورانوبيثكوس Ouranopthégue أو قرد المطر، والسيڤابيثكوس Sivapithe`que، أو قرد الإله شيڤا، والرامابيثكوس Ramapithe`que أو قرد الإله راما)، وأول أنواع البشريات، الأوسترالوبيثكوس Australo-pithe`que، أو قرد الجنوب. ونميز حالياً أنواعاً أساسية منه هي أفرنسيس

Afarensis وأفريكانوس Africanus وروبوستوس Robustus وبواسي boiesi. ويتفق العلماء على أن الأوسترالوبيثكوس هو أول البشريات على الرغم من أنه لم يكن قد اتصف بميزات انسانية واضحة، وقد انتشر شرق وجنوب افريقيا بين نحو 6,1 و 1 مليون سنة.

ومنذ نحو 2 مليون سنة ظهر نوع الهومو، أو البشري بحصر المعنى، ممثلاً بهومو هابيليسHomo Habilis أو الانسان الماهر. لكن تأريخات حديثة ترجعه الى 3 أو 4 مليون سنة. وتنسب له أولى المعسكرات البدائية والأدوات الصوانية. وبعده ظهر هومو إركتوس الذي انتشر في العالم كله، وترجع آثاره الى نحو 1,7 مليون سنة. أما الانسان الحالي فينتمي الى نوع ثالث من الهومو هو هومو سابيان Sapiens، والذي ينتمي له أيضاً انسان نياندريتال Neandertal، ونلاحظ أن التطور الخطي الظاهري للهومو ترافق بزيادة في حجم الجمجمة من 450 سم٣ للأوسترالوبيثكوس الى 650 سم٣ للهابيليس، الى1000 للإركتوس Erectus والى 1400سم٣ للسابيان.

وفي الحقيقة، فإن تمايز هذه البشريات وتأريخها يحتاج الى وقفة متأنية. ونكتفي بالاشارة الى أن ظهور نوع السابيان بفرعيه يشير الى أن عملية التمايز لم تكن خطية أبداً. فعلى عكس ماكان يُعتقد، لم يظهر انسان نياندريتال أولاً، مما أدى لظهور نوعنا الحالي. بل إن تفرعاً أدى الى ظهور فرعين من الإركتوس، قضى أحدهما وهو نياندريتال، واستمر الآخر وهو السابيان سابيان، أو كرومانيون Cromagnon.

إن النظرية الكلاسيكية لتفسير ظهور الانسان المنتصب الأول تعتمد على حصول تغير مناخي كبير في أفريقيا منذ مايقارب 2 مليون سنة. فقد أدى حدوث حركة تكتونية الى هبوط في منتصف القارة ولّد الوادي الخسيف Rift Valley. وهكذا انقسمت جماعتا الشيمبانزي والبشريات. فتابعت الأسلاف الغربية نمط حياتها في وسط شجري رطب، وهي الشمبانزي، أما الأخلاف الشرقيون من الأصل نفسه فتطوروا مع معطيات البيئة الجديدة الأقل رطوبة وذات المدى الواسع من السافانا. ويشرح هذا

النموذج التقارب المورثي بين البشريات والشيمبانزي على الرغم من عدم وجود مستحاثات متقاربة لهما.

لقد دفع هذا التغير المناخي الى تطور عضوي تمثل بالانتصاب وزيادة امكانيات الدماغ. ثم حدث تفرع أساسي باتجاهين: بنية قوية وغذاء نباتي متخصص وضيق المدى نسبياً للأوسترالوبيثكوس، ودماغ كبير ومتنام وغذاء انتهازي واسع بالنسبة لأولى البشريات من الهومو. وبعد مرور مئات آلاف السنين أثبت الاتجاه الثاني أنه الأكثر فائدة، وقد ساد بالفعل. ولاشك أن هذه النظرية تحمل بعض الجوانب الصحيحة، لكن الاكتشافات الحديثة والتفسيرات التأليفية تلقي مزيداً من الضوء على بعض الجوانب غير الصحيحة فيها. فالمعامل البيئي لعب دوراً أساسياً دون شك في انتصاب البشريات وارتقائها، لكن يبدو أنه لم يكن الدور الحاسم والأساسي.

* * *

- ماهي أسس النظرية الجديدة؟

إن الاكتشاف الذي تحقق مؤخراً للأوسترالوبيثكوس الجديد راميدوس Ramidus (سمي Ardipithe`que) يخلخل نظرية الانتصاب بسبب زوال الغطاء النباتي والتغير المناخي. وترجع هذه المتحجرة المكتشفة في اثيوبيا الى 4,4 مليون سنة، وهي أقدم قاعدة جمجمة مكتشفة لبشري منتصب، وقد بينت دراسة بيئتها القديمة أنها كانت تعيش في وسط غابي. وينقض هذا الاكتشاف النموذج الكلاسيكي الذي يكون التطور وفقه نتيجة لتراكم ضغوطات بيئية مما يؤدي الى الاصطفاء الطبيعي للكائنات التي تملك بالصدفة امكانية التحول الملائم للظروف الجديدة. ومع ذلك، فإن هذا الاكتشاف لايتوافق مع النموذج الشائع حالياً، وهو نموذج جاك مونود أصلاً J.monode والذي لانجد فيه اتجاهاً للتطور. فالأحداث وفقه لايمكن التنبؤ بها، والأنواع تختفي أو تتحول بشكل غير متوقع في اطار بيئتها، وهذا يعني أن الانسان كان وليد الصدفة فقط.

لقد اقترحت العالمة أن دامبريكور- مالاسي -A.Dambricourt Malasse منذ نحو عشر سنوات تفسيراً آخر، وجاء الاكتشاف الأخير داعماً له. وهو يرتكز على التحليل المنهجي لتطور قاعدة الجمجمة، الجزء الممتد من الجبهة الى العنق، بدءاً من الرئيسيات المتحجرة وحتى الأطفال الحاليين، مروراً بكافة متحجرات البشريات والرئيسيات عموماً التي لاتزال حية حتى الآن، وذلك عند أجنة هذه الأنواع، أي قبل تمايز الفرد منها، ويمكن رسم صورة جنين الأوسترالوبيثكوس اعتماداً على دراسة الجماجم المتحجرة للبالغين، لكن المشكلة التي تواجه العلماء هنا هي تعدد المتحجرات التي لاتشبه بعضها، الأمر الذي قاد العالمة الى التنبه لوجود صيرورة ديناميكية شواشية عبر صيرورة التطور واللجوء بالتالي الى نظريات الفيزياء والرياضيات لتفسيرها!

ومع ذلك، فإن بحثها ارتكز في البداية على علم مختلف تماماً، هو فن الجبارة السنية- الفكية- الجبهية L'orthopedie dento-maxillo-faciule. وهو علم جديد يعالج المشاكل التشوهية في نمو وجوه الأطفال. ويبين العالم دشاي Deshayes. أن خلل النمو الجمجمي- الوجهي يرجع الى خلل في منطقة قاعدة الجمجمة التي تربط الوجه بالعنق. وقد أمكن تطبيق دراسة الحيوية الديناميكية للجمجمة- الوجه على تطور قاعدة الجمجمة عند الرئيسيات، بل وتم ادخال الدراسات الرياضية والهندسية عليها اعتماداً على أعمال غودان R. Gudin التي ترجع الى عام ١٩٥٢. وسمح ذلك بدراسة هندسة قاعدة الجمجمة و صلاتها بالوجه.

يعرف العلماء منذ القرن الثامن عشر أن الوجه يفقد من انصبابه (دفق أو ميلان الفكين الطويلين الى الأمام مع بروز الأسنان) مع التحول من القرديات الى البشريات، وأن الفتحة القذالية تصبح أخفض وتحت الدماغ، في حين يصبح حجم القشرة الدماغية أكبر. إلا أن سبب هذه التحولات ظل مجهولاً. ولكن النتائج التي جمعها دشاي مع نتائج فريق أن دامبريكور- مالاسي تعطي إمكانية لتفسير ذلك، وهي مستمدة من فن الجبارة الوجهية

ومن فيزياء ورياضيات الشواش! فمهما كان نمط الخلل الولادي، ومهما كان الأصل الجغرافي للولد، فان مايحدث حول العنق والوجه يمسّ التجانسات الجمجمية الدماغية ويولد نمواً شواشياً لايمكن التنبؤ بنتيجته مستقبلاً بالنسبة للطفل. ولهذا يجب على الطبيب أن فهم أصل هذه اللاتوازنات لكي يعيد بناء مسار متوازن، وبعبارة أخرى عليه أن يحدد مرجعاً داخلياً محفوظاً في مخطط بناء الطفل، ثم تحديد اللاتوازن بالنسبة لهذا المرجع السكوني البنّاء الذي يبدو أنه يتبدد مع تفاقم الحالة. ويعني ذلك رياضياً أن الطبيب يبحث عن جاذب مستقر. وضمن المنظور نفسه، يمكن لعلماء التطور أن يبحثوا عن وجود ثبات أو استقرار بنّاء أساسي في عمق 12000 سنة من عمر الانسان الحديث و ٦ مليارات شخص عدد سكان العالم الآن، وذلك على خلفية شواشية مداها هذا العدد الهائل والمتنوع وهذا العمق الزمني الكبير.

تكمن الخطوة الأولى في تحليل النمو الجنيني المضغي عند الانسان وعند الرئيسيات الحالية خلال الأسابيع الثمانية الأولى. ويهدف التحليل الى تمييز الأعضاء والخطوط الرئيسية الهندسية الكبرى للهيكل العظمي. وقد أمكن تتبع هذا النمو حتى تمايز الأقسام الرئيسية للجسم وتشكل الدماغ وانزياحه عبر دوران حلزوني الى خلف الكتلة المشكلة للعمود الفقري. وعبر كافة هذه التحولات، يكون الجاذب الأساسي نفسه هو الفعال. فهو يعمل عبر تقلصات أو انكماشات متتالية تسمى الانكماش الجمجمي-الوجهي. إنها الذاكرة التكوينية التي تتكرر باستمرار منذ ملايين السنين. وهكذا، يخلص العلماء الى وجود أساسي مشكّل للنمط البشري الحالي هو التفردن الجاذب المسمى بالجاذب سابيان الأساسي. وهو جاذب متجانس فهو لايفقد ذاكرة شخصيته الخاصة على الرغم من حصول مليارات التفرعات بعد التلقيح. وتبين اللاتوازنات الولادية التي تظهر اليوم في نمو وجوه الأطفال ان هذا الجاذب يعاني حالياً من حالة نوسان مما يمكن أن يؤدي الى ايقاف أو تنشيط علاقات وظيفية وربما بنيوية معينة. وبما أننا

لانرى مثل هذه التشوهات في قبور العصور التاريخية الماضية، فقد يعني ذلك الاشارة الى بداية ظهور نوع جديد من البشريات، أو الى تفرع جديد للسابيان سابيان.

* * *

– كيف تم تمايز البشريات وانتصابها؟

لقد كشف علم الجبارة الفكية– الوجهية، الى جانب اثبات الانكماش الجمجمي– الوجهي، عن وجود، نافذة ديناميكية، هي عبارة عن فترة يمكن خلالها اعادة مسار غير متوازن الى جاذبه على الرغم من التعقيد العضوي النامي. وهذا يعني أنه يمكن اعادة فعالية الجاذب سابيان ضمن هذه النافذة الديناميكية؛ فهل توجد مثل هذه النوافذ في تاريخ التطور؟

إن هذه النافذة موجودة حقاً! فقد سمحت دراسة التشكيل الهندسي للجمجمة بنمذجة نمو قاعدتها عند كافة الرئيسيات منذ أبكر مراحل النمو، وذلك وفق القانون العام التالي: كلما كانت العظام الوجهية منزاحة مع الفكين الى ما تحت الجبهة كان النسيج العظمي الوجهي في مقدمة الفتحة القذالية أكثر انتصاباً.

ماذا يعني ذلك؟ انه يشير الى ديناميكية مضغية بدئية تخضع لمبدأ الانكماش الذي ساد مع ظهور الرئيسيات منذ ٦٠ مليون سنة، وهو يسمح باظهار اللاتوازنات الوجهية للأطفال الحاليين من منظور تطوري واسع المدى. والحق أن النافذة الديناميكية للجاذب سابيان استطاعت دائماً عبر مبدأ الانكماش أو الانثناء اعادة أو الاستمرار في الاتجاه نحو الهومو على الرغم من العدد الهائل من الاحتمالات والتضاعفات البيولوجية المشوشة.

ويمكننا أن نميز بمقارنة قاعدات جماجم الرئيسيات الحالية اختلافات في سعة الانكماش تكون واضحة جداً بالنسبة للفك السفلي، وذلك حتى على مستوى المضغة. ومثل كافة الثدييات، تبدأ الرئيسيات بجمجمة

غضروفية دماغية سرعان ماتخضع لدوران حلزوني للانبوب العصبي، إنما ليس لأحدها سعة الانثناء الوجهي الذي للسابيان. ومن هنا استنتج العلماء أن الإنثناء المضغي للأنسجة الغضروفية هو الذي يحدد موضع الفتحة القذالية. ويتغير موضع هذه الفتحة بحسب الأنواع وتصبح أكثر فأكثر انخفاضاً مروراً من الليموريات الى القرد الصغير الى القرد الكبير الى البشريات. وتصبح عند الانسان الحالي تحت الدماغ مباشرة، ويؤكد ذلك أن الانتصاب ليس هو سبب وجود الفتحة القذالية تحت الدماغ، بل سعة الدوران الحلزوني لقاعدة الجمجمة المضغية الذي يؤدي الى الانتصاب. وكما نلاحظ، لايرتبط ذلك بوجود أو بعدم وجود الأشجار بالنسبة للأم التي تحمل جنينها.

يمكننا تتبع المراحل الرئيسية لمختلف سويات الانكماش الجمجمي-الوجهي المضغي عبر فترة تقارب ٦٠ مليون سنة، وهي المراحل التي تميز تحولات ديناميكية كبرى في تاريخ الرئيسيات والبشريات. ونلاحظ بمقارنة بسيطة أن الوجوه الأقل انكماشاً وذات الفك السفلي الحاد والطويل والضيق جداً هي الأقدم، وتُعدُّ هذه الأنواع أقدم ذاكرة مُضغية معروفة للرئيسيات. ومنذ نحو ٣٥ مليون سنة ظهرت فكوك سفلية أعرض وأقصر وأكثر استدارة مع انحناء أكبر لمنطقة الذقن، ولازلنا نجد هذه الذاكرة المضغية في عدد من القردة الحاليين. ومنذ نحو ٢٠ مليون سنة ظهرت سعة جديدة للانكماش مع الدريوبيثكوس. ولازلنا نجد هذه الذاكرة الجنينية الجديدة، والتي غطت شريطاً استوائياً من اسبانيا الى افريقيا وآسـيا، في الأنـواع المنحدرة منهـا مثل الغوريلا والشيمبانزي والأورانج- أوتان.

ومنذ نحو ٥ مليون سنة بدأ كل شيء يتسارع، مع ظهور راميدوس، الأوسترالوبيثكوس المكتشف حديثاً، ذي قاعدة الجمجمة المُضغية المنكمشة أكثر والمميزة للانتصاب، مع أنواع متعددة منه انتشرت في مناطق الساڤانا في شرق وجنوب وشمال افريقيا، ونعدد منها أفرنسيس وأفريكانوس وآبل Abel. وتظهر ديناميكية نافذة الجاذب سابيان مرة أخرى مع التسارع الذي

حصل منذ نحو ٤ , ٢ مليون سنة. فبينما كان الأوسترالوبيثكوس في طريقه للانقراض، ظهرت في الوقت نفسه في جنوب وشرق أفريقيا كائنات أكثر انتصاباً ذات مظهر وجهي قردي جداً. إنما ذات قاعدة جمجمية أكثر انثناء. وقد دعيت أولاً بارانثروبوس، وهي تتمثل بنوعي روبوستوس وبواسي. وبشكل مواز تقريباً ظهرت أيضاً أشكال جمجمية - وجهية منكمشة، مع وجه بدأ يتوضع بشكل واضح تحت الجبهة ويتمايز فيه العنق والجبين. إنها أنواع الهومو الأولى، هابيليس وإرغاستر Ergaster ورود فنسيس Rudofensis .

وتبع هذه الموجة انفجار جديد من الأشكال البشرية في أفريقيا وآسيا وأوروبا وصولاً الى الشمال البارد وسيبيريا، مع نقل الذاكرة المضغية نفسها دائماً، ونقصد هنا هومو إركتوس Erectus ومن بعده نياندرتال. وتُفسر لنا الذاكرة المضغية هنا بوضوح ظهور الأنماط البشرية المتوازية بشكل مستقل في أكثر من موقع. فالجاذب سابيان، أو الهومو، هو الذي كان يندفع عبر النوافذ الديناميكية في صيرورات التطور وصولاً الى التماثلات المختلفة.

وهكذا، تسارع التطور مرة أخرى منذ نحو ١٢٠٠٠٠ سنة عندما بدأت الذاكرة المضغية بالنوسان مرة أخرى، ليظهر السابيان، الذي بدا تطوره المضغي أكثر انكماشاً أيضاً من سابقيه، وأصبح وجهه تحت جبينه تماماً، ودماغه أكثر استدارة والتفافاً على نفسه. وقد اكتشف في جنوب افريقيا والشرق الأدنى، وسرعان ماانتشرت هذه الذاكرة الجديدة في كافة القارات.

* * *

- ماالذي تطور بالضبط؟

من الواضح أننا هنا أمام تحديدات داخلية تكوينية قوية جداً ومستقلة عن الوسط الخارجي. إن الانتصاب البشري مرتبط بتعديلات وتحولات

كاملة للمنظومة العصبية الشوكية، وهي تأخذ وقتاً أطول للنمو مما هو الحال عند القرد الكبير. فللسابيان مثلاً أطول قدرة نمو حركي – نفسي Psycho-moteur بين الرئيسيات، اذ يغير أسنانه، اللبنية بدءاً من عمر ٦ سنوات في حين أن القرد الكبير يبدأ ذلك بعمر ثلاث سنوات.

إن العديد من الأنواع الحالية للرئيسيات لها الجذر المضغي نفسه الذي للأنواع المتحجرة. وبالتالي فإنه توجد أصول مُضغية مشتركة تتجاوز الأنواع والأحقاب الزمنية. وقاد ذلك آن دامبريكور – فالاسي الى تعريف وحدة بيولوجية دعتها الوحدة التكوينية الأساسية L`ontogene`se fondamentale. إنها المسار المضغي المشترك الذي تتقاسمه بعض الأنواع الحالية والمتحجرة. وهذه الواحدة هي التي تطورت من الرئيسيات الأولى الى الأوسترالوبيثكوس ثم الى البشر المعاصرين. وهكذا فإننا نبتعد عن التصورات الحالية الشائعة التي تجعل من الأوسترالوبيثكوس أو من الانسان أنواعاً من القردة المنتصبة، أو بعبارة أخرى أنواعاً من الذاكرة المضغية للقرد الكبير.

علينا هنا التمييز بين سويتين للتطور. إن النوع هو الواحدة الأساسية للتطور على المستوى الدقيق، أي أنه ناقل الذاكرة المضغية أو مسارها. وهو عندما يتعرض لصدف و ضغوطات الواقع البيئي يتغير بطريقة لايمكن التنبؤ بها. أما الأحداث التي أدت الى التحول من القرد الكبير الى الأوسترالوبيثكوس، أو من هذا الأخير الى الهومو، فترتكز على منطق آخر مختلف. ذلك أننا لسنا هنا أمام تطور تأقلمي، بل إنها القدرة أو الوحدة التكوينية الأساسية لعدد كبير من الأنواع التي ترفع من سوية تنظيمها الداخلي، أو انتظامها الذاتي.

يعدل هذا المنظور بشكل كبير وجهة النظر الكلاسيكية لعلماء الباليونتولوجيا. فالبحث عن السلف المشترك لم يعد يحمل المعنى نفسه. فالأسلاف باتوا معروفين. إن سلف الأوسترالوبيثكوس هو العمق المضغي للقرد الكبير الذي نجده منذ نحو ٢٠ مليون سنة. وسلف البشر القدماء هو

العمق المضغي المشترك لكافة أنواع الأوسترالوبيثكوس. إن مانجهله بالمقابل هو كيف يبقى الجاذب ثابتاً وكيف تعيد المضغة تنظيم نفسها ذاتياً وكيف تتعقد الديناميكية التطورية ذاتياً. وفي كافة الأحوال، فإنه ليس بالامكان تفسير التكرار المنهجي للمبدأ الديناميكي الخالق للمضغات الجديدة بقانون الانتخاب الطبيعي وحده. فالانتقاء الطبيعي يحفظ هذه الديناميكية لكنه ليس هو الديناميكية نفسها.

فمع أو بدون وجود الصحراء أو الغابات الافريقية، فإن الأوسترالوبيثكوس ممكن بسبب صيرورة ذاتية تسمح بطريقة أو بأخرى بتعقيد انتظام العملية التكوينية. والسؤال المطروح يتعلق بكيفية انخفاض هذه الصيرورة أو انتقالها. إن العديد من متحجرات البشريات المدروسة تُظهر تطورات تكوينية شواشية لاتحفظ ذاكرة هذه الديناميكية التطورية. فلقد انبثقت هذه المتحجرات اذن من منطق غير متوقع. ويفسِّر جيل بريون ذلك بتزامن أكثر من تطور على المستوى الكبير: الأمر الذي ينتج عن نوسان فجائي لجماعة واسعة حول توازنها الأساسي.

ومثال ذلك ظهور البارانتروبوس مع الهومو. وعلى الرغم من أن الاختلافات بسيطة جداً في مساريهما الجمجمي- الوجهي المضغي، لكنهما أعطيا تطورين تكوينيين تمايزا تماماً. وقد ســار أحدهما بمنطق تطور الأوسترالوبيثكوس، في حين كان مسارالآخر جديداً وغير متوقـع، لكنــه ســرعان ماانقرض، وقاد التطــور الذي استــمر ونعرف صيرورته تماماً الى السابيان.

* * *

– كيف شقّت الأنسنة طريقها؟

ترجع البداية الى مجموعة من المضغات التي تَنوس، أي التي تكون في حالة ديناميكية بعيدة عن التوازن. فمهما كانت الحلول ملائمة، لكن

الانتخاب يؤثر منذ مرحلة مبكرة جداً على النمو المضغي وتطوراته الشواشية جداً فتختفي. ثم يختفي البارانثروبوس كإمكانية غير متوقعة. ونلاحظ بالتالي أن الوحدة التكوينية المنتخبة هي التي تملك أصلاً الكمون التطوري للأنسنة.

والحق إن صيرورة الأنسنة احتفظت بمسار أساسي مقدمة تدخل بعض الجواذب ومؤخرة عمل أخرى. فقد حفظ السابيان الجاذب العصبي الشوكي لفترة طويلة، وأخّر الجاذب الماضغ، وذلك مع استمرار الالتفاف الحلزوني وتأخير النمو الجبهي- الوجهي وتمديد التوازن الحركي- النفسي للانتصاب. وهكذا، فإن للسابيان على المستوى المضغي جاذباً عمره على الأقل ٦٠ مليون سنة، إنما مع ارتفاع كبير للمستوى الديناميكي متسارع في تعقيد الانتظام الذاتي.

وضمن هذا المنظور، لم تتحقق الأنسنة تدريجياً عبر تشذيبات صغيرة ومتتالية لمخطط مضغي بدني واحد كما هو الحال في النماذج الكلاسيكية. فالأمر يتعلق بتطور جهادي، اضافة الى تطورات غير متصلة لمخططات الانتظام المضغي. وكلما ازدادت الاكتشافات وتراكمت نقصت الفجوات على المستوى التطوري المجهري. إن السعة الدماغية التي يتم الرجوع اليها دائماً هي معطى متأخر للنمو وبالتالي فهي مضللة. فليس بالضرورة أن تكون الجماجم ذات الأدمغة الكبيرة هي المضغات ذات الانكماش الأكبر. فعلى الرغم من أن السعة الدماغية لنياندرتال كبيرة، لكنه الأقل انكماشاً مضغياً بين كافة البشريات القديمة، أي أنه ليس سابيان من منطلق التشريح المضغي.

إن ظهور الانسان، أو الأوسترالوبيثكوس، كان ممكناً لأن للمضغة عند العتبات الحدية اللاإستقرارية ذاكرة مولّدة لمسارات النمو، وهي التي تحفظها عندما تغير المنظومة حالة توازنها. كذا، فإن الجواذب المؤسسة للأنسنة ليست موجودة في البيئة الخارجية. أما الصدفة والانتقاء الطبيعي فيلعبان بالتأكيد دوراً في ذلك، لكنهما غير كافيين لصنع أوسترالوبيثكوس

من القرد. وهكذا، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار وجود تحديدية داخلية ولودة ومتكاثرة. وبالرجوع الى ٦٠ مليون سنة، فإن الوقائع المكتشفة تشير الى وجود نمط لجاذب غريب (شواشي) يفلت من مؤثرات الانحراف التي لايمكن التنبؤ بها.

* * *

كان تيار دو شاردان P.T.de Chardin قد تحدث عن صيرورة باطنة للأنسنة عبر مراحل التطور منذ عام ١٩٢٣. وهانحن نلمح في حديثنا عن الجاذب سابيان مايتوافق وحدس شاردان حول وجود خمائر أو كمونات في المادة التطورية هي التي تقود دفة الارتقاء نحو الكائن الأكثر تعقيداً ووعياً. بل إن ماتلمح له النظريات الجديدة من نواسانات باتجاه جاذب أنسنة عليا جديدة يذكرنا أيضاً وأيضاً بهرم دو شاردان التطوري الذي لايقف عندنا، بل يحلم أبداً بتلك النقطة الفريدة، الجاذب المثالي، أوميغا. فلعلنا اذا وعينا مسيرتنا التطورية بشكل أفضل كنا أقدر على تحقيق هذا المثال- الجاذب الكامن فينا.

المراجـــع

1- La Recherche:

1- Nouveau regard sur Lórigine de l'homme, No 286, Avril 1996.

2- Les failles du darroinisme, Janvier 1996,

3- Le Jardin d'Eden étaite- il une foret? november 1993.

2- Universalis Simposium,1985, Paris:

Information et auto- organisation, H. Allan, P. 355, Unitè et diversite du vivant, l'révolution des organismes, A. de Ricqle`, P. 388.

3- Encyclopaedin Univeralis, Paris, Paris, 1984:
- Homme, B. L'hommisation, Corpus 9, P.471
- Hominidés, B.Senut, Corpus 9, P 460.
- Evolution, Cropus 7, P. 631.
- Les premiers hommes, E. white, Neder land, 1973.
- Le chainon manquant, M. A. E dey, Nederland, 1973.
- L'apparition de L'homme, P.T.de chardin, Seuil, 1956.

- مجلة العلوم- مجلد ١١- عدد ٢- ص١٢- قصة الجانب الشرقي: أصل الجنس البشري (تصدر في الكويت)

- المعرفة - عدد ٣٨٤- أيلول ٩٥- الانتظام الذاتي من الفيزياء الى المجتمع - موسى ديب الخوري- (وزارة الثقافة- دمشق).

* * *

نزعة فردية أم نزعة جماعية

تأليف: فلاديمير كودريا فتسيف
ايلينا لوكاشيفا
ترجمة: أمل حسن

يتصف المجتمع عادة في مرحلة انتقالية ما بسوء توجّه عميق للفرد - وكذلك للفئات والطبقات الاجتماعية - فيما يتعلق بالتصنيفات القيمية والايديولوجية وكذلك بمبادىء تنظيم الدولةوالحياة العامة، فإذا تزعزعت الثقة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع وإذا افتقر المجتمع للأسس الأخلاقية الثابتة وللاستراتيجية

* أمل حسن: باحثة من سورية، اجازة في الآداب، قسم اللغة الإنكليزية، تهتم بالترجمة

المحددة يظهر عادة بعض الترددات العفوية اللامنضبطة أو (بدقة أكثر) يظهر اندفاع من طرف إلى آخر بالإضافة إلى انشقاق وانقسام في الوعي الشعبي. كما يتم اختيار بعض الخطوط الإرشادية الاعتباطية عند اتخاذ القرارات في أهم المسائل الاجتماعية على الإطلاق. تعتبر مثل هذه العمليات عمليات خطيرة لأنها تشجع ظهور أفراد عرضيين وظهور شعارات عابرة في الحياة الاجتماعية تُهمل فيها التجارب العالمية والتقاليد والأعراف الخاصة بهذا البلد، ويحل محل التحليل الواعي للأحداث الجارية آراء سطحية أو خرافات وجزئيات جديدة. وتطرح هنا برأينا، وفي مثل هذا الوضع المتناقض غير الثابت مسألة هامة جداً هي مسألة العلاقة المتبادلة بين أهم تصنيفين سيكولوجيين اجتماعيين أو مبادىء وتنظيم الحياة الاجتماعية، ونعني بذلك مسألتي النزعة الفردية والنزعة الجماعية، يقول بعضهم «كل شيء الآن خاص لاحاجة لنا بما هو عام أبداً» فيما يصرخ آخرون «مصالحنا الوطنية والإقليمية العامة فوق الحقوق الإنسانية». في مثل هذه الأجواء تبقى الدولة صامتة لاتبدي أي رأي آخر.

إذن ما هي القيمة التاريخية لهذه التصنيفات؟ دون أن نذهب بعيداً علينا أن نتذكر هنا أنه في زمن الثورات البرجوازية ارتبطت أفكار النزعة الفردية بفكرة الحرية واستقلال الشخصية وخصوصاً ما يتعلق منها بالمجال الاقتصادي. ظهر ذلك بوضوح في مطالب الطبقة الاجتماعية الثالثة: طالبت هذه الطبقة أن تتحرر من السلطة الإقطاعية وأن تتحمل المسؤولية عن إمكاناتها الخاصة في حقل الإنتاج. لقد كان موالو النزعة الفردية أمثال (آدم سميث، جون ستيورات ميل، بنيامين كونستانت وجون لوك) مدركين تمام الإدراك أن بإمكان الحرية الفردية غير المحددة أن تحطم مبدأ المساواة، مع ذلك كانوا ينظرون إليها كقيمة ذات أولوية أساسية.

في المجال التشريعي توصف نظرية النزعة الفردية الحرّة بأنها نظرية «الحقوق السلبية» بما يعني أن الحقوق يجب أن تكون حرة من قيود السلطات

وأن تكون المصالح الفردية المادية منها والروحية منعزلة عن تأثيراتها وتدخلاتها. ثم أصبحت فيما بعد تلك الحقوق تعرف «بحقوق الحرية». وأصبحت النزعة الفردية شعار المجتمع الليبرالي والفكر الموجّه لليبرالية أو التحررية الكلاسيكية. كتب ان كوركونوف قائلاً: «أن التاريخ الحديث بمجمله عبارة عن صراع نزعة الفردية التراجيدي ضد السلطات الإجتماعية».

لقد كان مبدأ النزعة الفردية الذي جاء ليحل محل تبعية الإنسان الكاملة للدولة الإقطاعية والذي جاء ليزيل استحواذ الفرد الكامل من قبل الجماعة، النقابة، النظام، الشركة.. الخ... حافزاً قوياً للتطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي حيث رسخ الشروط اللازمة للعمل المبدع والشروط اللازمة للحفاظ على أصالة الشخصية وعلى حرية القرار الذاتي للفرد، بالإضافة إلى الحفاظ على استقلاليته. إن الملامح الأساسية لتلك النزعة الفردية هي احترام الإنسان كإنسان أي الاعتراف بآرائه ورغباته الخاصة كأسمى شيء في عالمه الخاص مهما كانت الآراء والرغبات محددة والإيمان بالمقابل أنه من المرغوب فيه أن يطور بنو البشر عطاءاتهم الفردية ونزعاتهم الذاتية. وحسب رأي فريدوريك فون هيك المؤيد والمقتنع بمفاهيم السوق الليبرالية، كانت تلك النزعة الفردية - التي نمت وترعرعت من خلال عناصر الفكر المسيحي والفلسفة القديمة كليهما والتي اتخذت قالباً خاصاً بها في عصر النهضة - هي السبب الحقيقي في ولادة الحضارة الأوروبية الغربية.

وأهم قيم هذه الحضارة دولة سيادة القانون وحقوق الإنسان، لكن من المستحيل تحقيق مثل هذه الشعارات دون وجود أفكار الاستقلال الشخصي للفرد ودون وجود نزعته الفردية وحريته. وقد دعيت وفقاً للمشروع الأصلي دولة سيادة القانون لحماية فردية الفرد ولحماية حقوقه وحرياته من أي تدخل كان، كذلك اعتبر ج. لوك أن هدف الدولة هو حماية الملكية

ورفض حق الدولة بالمقابل في أن تذهب أبعد من حدود ذلك الهدف. وشاطره الرأي «أي سميث» من وجهة نظر التطور الاقتصادي للمجتمع. كما صرّح «توماس بين» في القرن الثامن عشر من خلال تحليله لتطور الولايات المتحدة أن المجتمع قادر أن يقوم بكل شيء كانت الحكومة تقوم به، وأن الدولة لاتستطيع مساعدة المجتمع على التطور بل إنها تعيقه عن فعل ذلك. وكان «ويلهيلم هو مبولدت» مع الرأي القائل إن هدف الدولة يكمن في مسؤولياتها في إزالة الشر وليس في إجبارها على حماية وجود المواطنين. وهكذا نرى بعملية التأثير هذه أنه حدَّدَ من دور الدولة إلى حد إنجاز الوظائف الأمنية فقط وإلى حد لعب دور «المراقب الليلي» كذلك.

أما الشخصية الفردية الأحادية الجانب في التعاليم الليبرالية والتي اعتبرت دور الدولة عبارة عن ممارسة وظائف حماية فقط فقد انتُقدت بشدة من قبل «بوريس تشيشران» الذي كان محامياً متحمّساً جداً لعلاقات السوق حيث كتب قائلاً: «ليست هناك أية شكوك بأن التنظيم الزائد من قبل الدولة إلى جانب تدخلها في كل مجال قد يكون مؤذياً إلا أنه يبرهن أن هناك ضرورة لاعطاء فرصة جيدة للحرية الفردية ووجوب وضعها جنباً إلى جنب مع نشاطات الدولة. ويكمن هدف الحياة الاجتماعية في عملية التنسيق الجيد بين هذين العنصرين وليس في التضحية بعنصر على حساب الآخر». وكذلك ذكّر تشيشران بتجربة انكلترا التي اعتبرت فيها العداوة لتدخل الدولة نوعاً من الإصرار القاطع. «إلا أنه خلال الخمسين عاماً الأخيرة وتحت تأثير الحاجة العملية الملحّة كان على الدولة توسيع مؤسساتها بشكل مستمر». أما الولايات المتحدة الأمريكية فلم تكن بنظره قادرة «أن تخدم لاكمثال ولاكبرهان يؤيد النظرية الفردية».

لقد بين التطور الأخير في المجتمع البرجوازي خطراً عظيماً في النزعة الفردية المتطرفة المرتبطة بالعند والأنانية. حيث يعتبر «الكسيس. دي توكفيل» النزعة الفردية نوعاً من العاطفة تجعل كل مواطن ينعزل عن المجموع

المماثل له وتجعله في الوقت نفسه ينغلق على ذاته داخل شرنقة العائلة الضيّقة أو داخل الحيِّز الضيِّق للعائلة وداخل دائرة الأصدقاء فقط . وفي الوقت ذاته لايعود الفرد قلقاً على المجتمع ككل أبداً . ونتيجة لذلك تؤثر النزعة الفردية في بادىء الأمر في تبرعم الفاعليات «الفضائل الاجتماعية» إلا أنها وبالشكل النهائي خلال مسيرتها الطويلة تؤذي وتقتل البقية الباقية من الفضائل، حيث تتحول إلى نوع من الأنا التي هي عبارة عن حب للذات مبالغ فيها، عاطفة تجعل الإنسان ينسى كل شيء ما عدا رغباته الخاصة وتجعله في الوقت نفسه يفضّل ذاته على المجتمع كله .

تقود المبالغة الزائدة في حاجيات وميول الفرد بشكل حتمي إلى حدوث تشويه إجتماعي وأخلاقي في المجتمع، وتشحذ بالإضافة إلى ذلك المواجهات والتباينات في مصالح المجموعات المختلفة وفي مصالح الطبقات كذلك . ونتيجة لذلك تتلاشى مشاعر العلاقة المتبادلة بينهم ومشاعر المسؤولية المشتركة بالإضافة إلى مشاعر التضامن والتكافل . كتب «اف . دي . روزفلت» عام ١٩٢٦ قائلاً : أن يكون الفرد مدركاً تماماً لظهور هذا التوتر في المجتمع ومدركاً كذلك للحاجة للإصلاحات الاجتماعية أي بمعنى آخر ظهور «إنسان قادر أن يدعم نفسه بنفسه» ناسياً كل شيء حول مسؤولية البشر وعن اعتمادهم المتبادل بعضهم على بعض، مثل هذا الإنسان أصبح منقرضاً (مثله مثل إنسان العصر الحجري) .

كذلك أدرك ممثلو الأفكار الليبرالية في نهاية القرن التاسع عشر أو بتحديد أكثر في بداية القرن العشرين أزمة النزعة الفردية المتطرفة وحاجتها لإحداث التغيرات، إذ حذّر من شدتها اميل دوركهايم قائلاً : «إن القوة الوحيدة القادرة على تهدئة الأنا الذاتية هي قوة المجموع» . وردّت الدولة كردة فعل على تلك الحالات من ظهور التناقضات ومن ظهور التوتر في المجتمع بطريقة جديدة تماماً تهدف إلى منع الانفجارات الثورية من الحدوث . لم تتشكل الأسس السابقة لهذه الحالة تحت تأثير عملية

الاستقطاب القائمة في المجتمع فقط ولا بسبب بروز التفاوت الحقيقي بين صفوف الشعب وحسب وإنما بسبب انتشار تعاليم ماركس الشيوعية.

هذه التعاليم التي أعلنت كمبدأ أولي لها: الرفض الكامل للنزعة الفردية وطالبت بأولوية مصالح الطبقة «الاجتماعية»، وتبعية الفرد للمجموع بالنسبة للصالح العام وللمصلحة العامة، تلك الوقفة كانت تعني تاريخياً حركة عكسية ذلك لأنها اجتازت من خلالها إنجازات الثورات البرجوازية كلها: شمولية الحقوق الإنسانية، استقلالية المرؤوس، ايلاء الأهمية الكبرى لأصالة الشخصية الذاتية والتي بدونها يستحيل إقامة أي عمل عادي في المجتمع.

لاحظ «إن بيرداف» أن الخطر الأكبر يكمن في الانتقاص من قيمة الإنسان البشري وكينونته لدى تحليله للتناقضات الموجودة في الماركسية. حيث كتب «لا تريد الماركسية أن ترى الإنسان خلف الطبقة الإجتماعية بل تريد أن ترى في كل تقييم للإنسان الطبقة ومصالحها الطبقية فقط.

إن فكرة أولوية المجتمع على الفرد وتقييم حياة هذا الجيل من الناس أو ذاك باعتباره مجرد وسيلة للوصول إلى «مستقبل مشرق» إضافة إلى نزعة معاداة الشخصية والتضحية لصالح الجماعة، كل ذلك يؤدي حتماً إلى الديكتاتورية. كما أن اعتبار النزعة الجماعية المبدأ الأساسي للحياة الإجتماعية «إن لم يكن الوحيد» أمر محفوف بالمخاطر بل يهدد بالخطر الكبير الديمقراطية ودولة سيادة القانون. ذلك أن مبدأ النزعة الجماعية يتحقق في نهاية المطاف من خلال تجاهله شخصية الإنسان وسمعتها ومن خلال تدنيسه للمعتقدات وللميول الشخصية. هذا المبدأ يقود أيضاً إلى توحيد فكر الناس وجعل واحدهم نسخة طبق الأصل عن الآخر كما يحولهم بالمقابل إلى «موضوع» أو إلى «برغي» صغير في المجتمع وفي الدولة. كذلك تؤدي مثل هذه النزعة إلى انتشار نوع من الديانة الدكتاتورية، ديانة تسلط النزعة الجماعية. وتعتبر مثل هذه النزعة دعماً أساسياً للنظام

الاستبدادي الذي يتعارض مع أفكار حقوق الإنسان ودولة سيادة القانون والدليل القاطع على ذلك ومثال الإيضاح هو تجربة الاتحاد السوفياتي التي ألغت بشكل عملي المجتمع المدني.

لكن يجب ألا تحجب الأطراف السوداء لب المسألة بل علينا أن نتذكر الجوانب المضيئة منها تاريخياً ونظرياً، تنشأ النزعة الجماعية من منطلقات مختلفة تماماً - منطلقات التعاون، التوافق، التضامن التي تعامل من قبل الفئات والجماعات البشرية كطريقة أكثر فاعلية للوصول إلى جزء من الهدف الإجتماعي. إن النزعة الجماعية المتسلطة، مثلها مثل الفردية المتطرفة المرتكزة على الأنانية والعناد المستحكم لاتنكر المبدأ نفسه أي الاعتراف بحق الفرد في الحرية والاستقلالية ولاتستطيع أن تتنكر لحقيقة أخرى هي المصالح العامة القائمة والأهداف الواحدة لفئة اجتماعية أو لشريحة أو لطبقة أو لأمة.

إن الرغبة في التغلب على ضيق أفق النزعة الفردية والتي تؤدي بالتالي إلى الفوضى واختلال التوازن بالإضافة إلى استحواذ الجماعة المستبد على الشخصية، إنما هي السبب في البحث عن مزيج معقول للاتجاهات المختلفة آنفاً. لقد عززّت بعض النظريات الليبرالية الحديثة فهماً «إيجابياً» جديداً للحرية، بمعنى أن تحمل الدولة على عاتقها مسؤولية سياسية ذات توجه اجتماعي يهدف إلى تسوية «التفاوتات الاجتماعية» ودعم كل من الشخصية الفردية والفئات الإجتماعية على السواء، والفهم بالنسبة إلى «ب. نوفجودكوف» كان الفهم «الإيجابي» الجديد للحرية إنما يعني بالتالي مرحلة جديدة في تطور دولة سيادة القانون.

ترى ماذا تعني هذه التسوية؟ إنها تعني أولاً تغيراً في الآراء المتعلقة بحدود تأثير الدولة وخصوصاً ما يتعلق منها بالمجال الاقتصادي، ثانياً ووفقاً لرأي «تي دوجون» هي تعني تصغير العقيدة الفردية وواجب الدولة في بذل اقصى الجهود الممكنة لتحقيق مصالح الاعتماد الاجتماعي المتبادل. فواجب الدولة ألا تكبح نفسها فقط - وعليها أن تفعل ذلك. وهذا الواجب بالذات

يعني مسؤوليتها القانونية لتأمين التعليم ولضمانة العمل. بالإضافة إلى مسؤولية إلغاء الفقر وإلغاء التمييز الاجتماعي وتحقيق العدالة الإجتماعة لكل بني البشر. لقد قاد الإصلاح الإجتماعي إلى الاعتراف بالجيل الثاني من حقوق الإنسان - الحقوق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، هكذا تأسست العوامل المتغيرة في التجربة الجديدة في العلاقات القائمة بين الدولة والشخصية الفردية. وخلقت في الوقت نفسه فكرة «الدولة الاجتماعية» كما تطوّرت وعرفت على نطاق واسع في النصف الثاني من القرن العشرين.

لم يكن من السهل تحقيق مثل هذه الفكرة عملياً، بل أظهرت تجربة التطور في الدول الاجتماعية الفردية أنه من الصعب الوصول إلى إحداث توازن مقبول بين حرية السوق وبين تأثير الدولة على الاقتصاد. واقترنت الحسابات الاجتماعية المادية «الأساسية» بارتفاع الضرائب الذي يعمل على إعاقة التطور الصناعي. لذلك يتوجب على الحكومة أن تقلل في مثل هذه الظروف من برامجها الاجتماعية بشكل مؤقت، حينها يأتي عهد جديد يتطلب نفقات اجتماعية أكبر لأن قسماً من الشعب يعيش مستوى معيشياً سيئاً وفي حالة مستمرة من التردي. توفر «الحركة المكوكية» بالمقابل، أي الانتقال بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية كلاً من التقدم النسبي في العلاقات الاجتماعية القائمة بين الطبقات المختلفة والفئات الشعبية، إذ يدرك كل فرد أنه من الممكن إن لم يحصل ذلك أن يزداد خطر الراديكالية «النزعة المتطرفة» اليمينية أو اليسارية على السواء.

تعتبر الحقوق الإنسانية وسائل معيارية لإحداث عملية التواصل بين الفرد والمجتمع. وترد الدولة بشكل عنيف إذا ظهر أي نوع من عدم التوازن بين الفروق والمجتمع ومصالح الجماعة. في المراحل الأولى من تطور الليبرالية كانت تعتبر قائمة «الواجبات» انتهاكاً للحرية الشخصية، لكن فيما بعد وأثر الامتداد الفوضوي للمصالح الأنانية الضيّقة تحديداً فقد توصّل الناس إلى نتيجة مختلفة: إذ كان لابد من إيجاد صيغ دستورية لعدد لابأس

به من درجات المواطنين على سبيل المثال الصيغة القائلة : «إن الملكية تفرض المسؤولية» .

لقد حدد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ المعيار الأساسي لتوحيد المصالح الفردية والاجتماعية ولم يشكل فقط المبادىء القانونية وإنما المبادىء الأخلاقية الرامية إلى حماية الحرية الشخصية وإلى توحيدها مع الواجبات المتعلقة بالمجتمع وبالأفراد الآخرين . فالمخلوقات البشرية كلها تولد حرة ومتساوية في المنزلة وفي الحقوق، كما يوهبون جميعاً العقل والوعي . لذلك على كل فرد منهم أن يتعامل مع الآخر بروح الأخوة (البند الأول) . وعلى كل فرد واجبات تجاه المجموعة التي من خلالها تصبح إمكانية تحقيق حريته وتحقيق تطور كامل لشخصيته ممكنة (البند الثاني) بهذا الشكل استطاعوا أن يصلوا إلى إيجاد نوع من التوازن بين النزعة الفردية والنزعة الاجتماعية.

بيّن الدستور الروسي وبشكل حضاري ومحدد عام ١٩٩٣ الأفكار الرئيسية للنزعة الفردية المعقولة «تعتبر حقوق الإنسان وحرياته القيمة الأسمى على الإطلاق - يقول الفصل الثاني - من واجب الدولة معرفة حقوق وحريات الإنسان وملاحظتها والدفاع عنها كذلك، كما تنسجم قائمة حقوق وحريات الإنسان المصاغة في الدستور مع معايير القانون الدولي» .

وعلى الرغم من أن هذه الحقوق يدافع عنها أسبوعياً في هذه المرحلة من تطور مجتمعنا «إلا أنه ليست هناك آليات دقيقة لذلك الدفاع»، حيث تظهر المعضلات الاقتصادية والتعارضات والتناقضات الاجتماعية كمشكلة أخرى، ويظل قائماً بالإضافة لذلك نوع من فقدان الاحترام لحقوق الإنسان، مع ذلك مانزال على الأقل قادرين على القول : إن الفرد واستقلاليته يلقيان تقديراً مناسباً في نص الدستور .

ليست النزعة الفردية ولاالنزعة الجماعية القطبين المتباعدين الوحيدين

لعملية التناقض الاجتماعي. بل هناك في الواقع عدد هائل من نقاط التقاطع الموجودة بينهما وعدد آخر من نقاط الاختلاف، فعلى سبيل المثال إذا تحدثنا حول الحقوق الدستورية «الأساسية» للإنسان يجب أن نعترف أن تلك الحقوق تعكس في المعايير القانونية ليس فقط مصلحة الفرد بل مصلحة المجتمع كذلك «العناية الطبية»، الثقافة، المشاركة في الحياة السياسية إلى جانب القسم الآخر من الحقوق الذي يعتبر هاماً جداً للفرد وللوجود الطبيعي للأمة وما شابه ذلك.

وفي حين كانت الديمقراطية تتطور كعملية عالمية شاملة لتراكم التجربة الحضارية كان يتشكل جيل ثالث من حقوق الإنسان - هو مايدعى بالحقوق الجماعية لمصالح الفئات، الجمعيات، الأمم، الشعوب والمجتمع الدولي ككل. تعتبر هذه الحقوق حقوق أمم تسعى من أجل التطور، من أجل حقها في تقرير مصيرها كما تسعى لإقامة السلام وإلى العيش ضمن ظروف بيئية صحيحة جيدة وما شابه ذلك. إن وجود الحقوق الجماعية هذه يعد دليلاً قاطعاً على تحقيق بعض المصالح المشتركة من قبل الإنسانية جمعاء ومن قبل مجتمعات بعينها كذلك. ولايمكن تجاهل مثل هذه المصالح إلا أن يعيق التطور الطبيعي للإنسانية وللأمة والفئة الاجتماعية تحديداً، في مثل هذه الحالات نستطيع رؤية المصلحة الجماعية بوضوح خاصة عندما يكون المقصود بها بعض الفئات الاجتماعية المحددة! فئة الشباب، النساء، المتقاعدين، العاجزين، العاطلين عن العمل، اللاجئين، بالإضافة إلى ممثلين عن السكان غير الاصليين. وهكذا علينا أن نعترف بأن الحقوق الشرعية في بلادنا لتلك الفئات لم تتشكل بعد بالطريقة التي يجب أن تكون عليه فعلاً. فالدستور لايتحدث عنها كما أن التشريعات المعمول بها لاتذكرها إلا بشكل جزئي، بينما وأثناء ذلك يولي المجتمع الدولي اهتماماً كبيراً لحقوق مثل هذه الفئات الاجتماعية ومصالحها. وهذا هو العنصر الوسيط بين العناصر الفردية والعناصر الجماعية.

لقد نوقشت، وللمرة الأولى، كبنود مستقلة في جدول أعمال المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا عام ١٩٩٣، مسائل الوضع القانوني للنساء إلى جانب الوضع الطبيعي للشعوب المحلية الصغيرة ومع أن بلادنا تدعم الأفكار المدافعة عن هذه المجموعات إلا أنها لم تنضم بعد إلى معاهدة منظمة القانون الدولية رقم ١٥٦ في المؤتمر المنعقد عام ١٩٨١ والذي طالبت فيه (بالمعاملة المتساوية، وتكافؤ الفرص بين الرجال والنساء) كما لا يصدق، حتى الآن، على المعاهدة رقم ١٦٩ في المؤتمر المنعقد عام ١٩٨٩ المتعلقة (بأوضاع السكان الأصليين والشعوب التي تعيش وفق النمط القبلي في البلدان المستقلة).

إن تنظيم وضع الفئات الاجتماعية الكبرى كالطبقة والأمة والقوميات والمجتمع ككل يعتبر أولاً بالغ الأهمية من أجل تحقيق افضل للمصالح الاجتماعية والشخصية. كما يمكن أن يكون الظهور العملي للمصالح الاجتماعية متعدد الأشكال ومتنوعاً كذلك - أنشطة الأحزاب السياسية، وأنشطة الاتحادات الاجتماعية الأخرى للانتخابات الديمقراطية لأعضاء الدولة التابعين للحكومة، المشاركة في إدارة الدولة والمشاركة كذلك في عملية الإنتاج الاجتماعي إلى جانب المشاركة في الإدارة الذاتية المحلية وأخيراً المشاركة في السياسة الاقتصادية الموجهة اجتماعياً من الدولة والتي تعتبر إذا أخذت بهذا المعنى، الضمانة اللازمة لرفاهية الشعب. وللبند الأخير أهمية خاصة.

يعرف دستور الاتحاد الروسي في البند السابع منه الجمهورية بأنها الدولة الاجتماعية التي تهدف سياستها لانشاء أوضاع معينة قادرة على تأمين حياة جديرة بالعيش وتطور حر للكائن البشري. ولسوء الحظ ضمن ظروف الواقع الحالي لحياتنا اليومية تعتبر القضايا المصوغة في هذا البند قضايا مكتوبة على الورق فقط، من الممكن تقييمها كهدف لبرنامج ما ذلك أنه ضمن الظروف اليومية الحالية لاتملك الدولة سياسة اجتماعية بعيدة المدى ولااقتصاداً ثابتاً مستقراً وليس لديها أي توجه نحو تلك المبادئ القانونية

التي يستحيل بدونها إنجاز أي عمل اجتماعي. مع ذلك يعتبر تطور مكانة الدولة الاجتماعية الطريق الوحيد للوصول إلى مجتمع حر تريد روسيا اختياره. لذا يجب أن نولي اهتماماً كبيراً لأسباب عدم رفاهنا طالما الامر يعني تحقيق المظاهر الاجتماعية المتعلقة بمكانة الدولة ومحاولة تحديد الطرق اللازمة للتغلب عليها.

كنا قد أشرنا إلى أن قسماً من المجتمع لديه الرغبة في التخاصم مع مبادىء الدكتاتورية قاصداً بذلك اختيار مبادىء فردية مبالغ فيها. أما نماذج السوق الاجتماعية التي تشكلت في المرحلة الأولى من الإصلاحات فقد اعتمدت على أسس متينة ارتبطت بالصراع من أجل تحقيق الوجود وتحقيق المنافسة ومن أجل التقليص من دور الدولة ما دام الأمر يعني الدفاع الاجتماعي عن حقوق الإنسان. لم تأخذ تلك النماذج التي فقدت منذ زمن طويل أهميتها من أجل الدول المتطورة بعين الاعتبار كذلك الوعي الإجتماعي الروسي الذي تشكل ضمن إطار الافتراضات المختلفة، نتيجة لذلك لايعود الانقسام الحاصل في الوعي الاجتماعي وفي توجهه الخاطىء إلى ما يسمى بالأمزجة الاستهلاكية لمواطني جمهورية روسيا الاتحادية السابقة بل أن المسألة عبارة عن شعب انقسم بألم شديد حاملاً معه مبادئه الحيوية واستجاب للطموحات الطبيعية للإنسان والتي هي تحقيق المساواة والعدالة والاحترام الذاتي. لذلك لابد دائماً من الأخذ بعين الاعتبار التوقعات الاجتماعية للوعي العام وضرورة تشكل مثل تلك العلاقات القادرة على جعل الدولة ليس فقط مراقبة سلبية لامبالية تجاه المواطنين الذين دخلوا علاقات السوق وغريبة عنهم تماماً. ما نقصده هنا ليس بالطبع التدخل السابق للدولة في عملية التطورات الاقتصادية، بل ايجاد دولة متوازنة جيداً ومقبولة تقوم على تشجيع المواطنين على أداء واجباتهم بقدر ما يكون فيه الإنسان معنياً. هذه الفقرة مثبتة في الفصل الخامس والعشرين من قانون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي الفصل الأول للميثاق الدولي المتعلق

بالحقوق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وقد صدق على هذا الاتجاه قسم جدير بالاعتبار من المجتمع.

لنذكر هنا بعض الأرقام، إذ وفقاً للاستجواب المتقاطع الذي حصل عام ١٩٩٤ في المناقشات الدائرة في المجلس الاتحادي ووفقاً لما قاله مدراء المبادرات الصناعية التابعة للاتحاد الروسي، لم يتلقَّ النموذج الاجتماعي الذي يغيب فيه تنظيم الدولة للاقتصاد غياباً كلياً دعماً من أي شخص في المجلس الاتحادي كما لم يحصل على دعم سوى اثنين إلى ثلاثة بالمئة فقط من المدراء. النموذج الثاني الذي يؤكد على عمل الدولة على تنظيم بعض القطاعات في الاقتصاد واهتمامها اجتماعياً بالطبقة الشعبية الأكثر حاجة فقد حصل على دعم حوالي اثنين وستين بالمئة من أعضاء المجلس الاتحادي وحوالي ٤٠,٩ بالمئة من المدراء. أما النموذج الأخير الذي ناقش تنظيم الدولة لكل قطاعات الاقتصاد وإعطاءها دعماً اجتماعياً لكل طبقات الشعب فقد تحدث لصالحه حوالي ٣٧,٥ بالمئة من أعضاء المجلس الاتحادي وحوالي ٥٤,٥ بالمئة من المدراء.

وكما ذكرنا سابقاً فقد أصبح النموذج البرجوازي النموذج السائد والمسيطر لأنه عمل على تطوير طريقة عملية ونظرية تؤيد البروز الاجتماعي للدولة وتؤيد في الوقت نفسه البرامج الاجتماعية (بالإضافة إلى عمله على تخفيف الظلم الذي خلفته علاقات السوق). وإلى يومنا هذا، هناك بعض النظريات المحافظة الهادفة إلى تقليص الدور الإجتماعي للدولة إلى مستوى تعاملها مع الناس المعوزين فقط كأناس مفروضين على مجتمعنا. تعتبر مثل هذه النظريات نظريات غير مقبولة لافي عالم اليوم ولاحتى في المجتمع البرجوازي التقليدي وغير مقبولة أيضاً في بلادنا حيث كان الشعب متوجهاً نحو المثل الاجتماعية العليا وهي المساواة والعدالة والنزعة الجماعية. ومع أن هذه المبادىء كانت ذات سمة جماهيرية دعائية يدحضها الواقع إلا أن الوعي الاجتماعي كان يتشكل من خلالها.

هنا، علينا ألا ننسى التقاليد الشيوعية الجماعية التي قامت في روسيا قبل الثورة بزمن طويل (قدم الناس عوناً للعائلات غير المحظوظة اجتماعياً حيث بنوا لهم بيوتاً بجهود متضافرة واعتنوا بالمرضى منهم وبالأيتام) هذه النزعة لم تكن نزعة جماعية سلطوية بل كانت تفاعلاً روحياً مع الناس في الأوضاع الصعبة أو في الملمات.

يعود السبب في حدوث انقلاب تشرين إلى الصفة الجذابة لشعارات المساواة والعدالة التي أطلقها ذلك الانقلاب فقط. ويعود التقدم المستمر في النظام البلشفي لا للقمع الحاصل فيه فقط بل للثقة الحقيقية بوعي الجماهير العادية في إمكانية تحقيق مثل هذه الشعارات. وقد كان السعي للحصول على هذه الثقة يتحقق فقط من خلال المُثل العليا للمنافسة الحرة، الانتفاع، المكاسب، وهذه تؤدي إلى التفاوت الاجتماعي مما قد يؤدي إلى انشقاق أشد ونزاع أقوى في المجتمع.

يؤدي تجاهل الصفات المميزة للوعي الاجتماعي إلى حدوث جائحة اجتماعية حتماً والمسألة هي أن يكون لدى المجتمع موضوعياً بعض الأهداف المحددة مع تمثيل جيد لمبادىء المساواة والحرية والعدالة والتضامن الاجتماعي وليس فقط قمعاً وتشويه وعي. إن انكار أهمية مثل هذه المبادىء في نهاية القرن العشرين يعني حرمان جميع الناس من مشهد تحرير الدولة من أهم مهمة لديها في التأثير على تطور العلاقات الاجتماعية والاستخفاف بالتجربة القيمة لعدد من الدول المعاصرة في دفاعها عن حقوق الإنسان في المجال الاجتماعي.

تعتبر الحاجة إلى تشكيل مفاهيم اقتصادية وقانونية وسياسية واجتماعية من أجل إقامة العلاقات بين الدولة والإنسان ضمن ظروف المرحلة الانتقالية إلى جانب علاقات السوق، حاجة ملحة تماماً. وعلى تلك المفاهيم إعطاء جواب على المسائل التالية: هل ستتولى الدولة وظيفة الدفاع الاجتماعي عن حقوق الإنسان أم أنها ستترك الإنسان وجهاً لوجه مع عامل

السوق؟ هل يجب على الدولة تنظيم شتى العلاقات؟ وهل هو صحيح أم لإعادة توزيع الدخل بين الطبقات الاجتماعية المتعددة من خلال فرض الضرائب. ومن خلال ميزانية الدولة ومن خلال تمويل البرامج الاجتماعية؟ وهل ستتولى الدولة مهمة تسوية التفاوت الاجتماعي؟ وهل تعتبر الدولة مسؤولة قانونياً وأخلاقياً عن المستويات الحياتية الفعلية للمواطنين؟ وهل الأفكار المتعلقة بالمساواة تمر الآن بحالات جديدة، حالات خارجة عن الزمن؟ وهل هذه الأفكار ببساطة عبارة عن وهم أم هي حقيقة واقعة فعلاً؟ أخيراً هل نستطيع خلق مجتمع مبني على مبادىء العدالة الاجتماعية وعلى مبدأ الأخلاقية السامية أم اننا سنبقى نرزح تحت تأثير ظروف علاقات السوق التي يجب الإطاحة بها أو التي يجب قلبها رأساً على عقب؟ ومهما يكن جذاباً نموذج المجتمع الجديد الذي يجب أن يتشكل، لابد من تحديد المبادىء والأسس التي سيقوم عليها المجتمع القادم الذي سيحل محل النظام الاستبدادي.

تتقدم مهمة إبراز مكانة الدولة الاجتماعية في روسيا في الوقت الذي لم يكن لدى الدولة أي من الأسس الثابتة سواء في المجال التشريعي أم في مجال حقوق الإنسان والحريات، ولم تتشكل دولة المجتمع ضمن ظروف الواقع الراهن الحالي كمرحلة جديدة - إنما تميّزت الحالة بفقدان التنظيم القانوني وبعدم الاستقرار، وبالعدمية، وبعدم احترام حقوق الإنسان. هذه الحالة تقود إلى إيجاد أساليب واضحة من عمليات (التراكم الأولى) التي لاتنسجم مع القانون، بالإضافة إلى تطفل نشط للبنى المافية وإلى إفساد العاملين في الإدارات في المجال الاقتصادي.

كما يسبب الانحطاط الأخلاقي الحتمي في المجتمع السابق إلى ظهور نوع من الصمم عند تلك الشريحة البائسة غير المحظوظة من المجتمع. ولاتستطيع الدولة توفير الأموال اللازمة لإنجاز البرامج الاجتماعية. هذا وقد عمل مجلس سياسة الدولة التابع للرئيس عام ١٩٩٤ بنجاح كبير في

مشروع البرنامج الهادف إلى إحداث توازن في المستوى الحياتي للشعب والذي شمل بعض الإجراءات اللازمة للقضاء على الفقر، إذ أرسلت الوثيقة إلى الحكومة لكنها أهملت وتركت فيما بعد هكذا ببساطة وبلا أي حساب أو أي نوع من التفسيرات، كل ذلك يعني أن وضع الشرائح الاجتماعية غير المصونة اجتماعياً يمكن ألا يتحسن.

إن على المجتمع المدني الناضج ذي التوجهات الإرشادية الاجتماعية المعاصرة أن يولي اهتماماً كبيراً لإيجاد مؤسسات خيرية اجتماعية ونقابات ذات توجه اجتماعي، لاتستطيع الأحزاب السياسية التي تتظاهر بأنها تؤثر على المجتمع التواجد بدون وضع برامج اجتماعية واضحة المعالم «محددة» هذه البرامج الاجتماعية تتطلب من الدولة دعماً كبيراً تقدمه للمجتمع بكل فئاته.

إن البحث عن إيجاد نوع من التوازن بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية يؤدي بشكل حتمي إلى تغيير وظائف الدولة وإلى الوصول إلى مرحلة متطورة جديدة. هنا يظهر السؤال التالي: أليس بروز دور الدولة يعاكس المشروع الأصلي الرامي إلى خلق دولة ديمقراطية كنوع من التشكل منفصل عن الاقتصاد ومحدد له أن يلعب دور «المراقب الليلي» ويحمي قضية حرية الفرد؟ شيء آخر أليست الوظائف الاجتماعية للدولة هي تنظيم العلاقات الاقتصادية الهادفة إلى إزالة التفاوت الطبقي الحاد وإلى تثبيت الجوهر الفعلي لدولة سيادة القانون؟ لكن أليس بإمكان هذا أن يقود إلى ديكتاتورية جديدة؟.

برأينا نستطيع أعطاء الجواب السلبي على هذه الأسئلة شريطة أن ندرك كل مبادىء وأسس دولة سيادة القانون – نعني هنا أولية حقوق الإنسان، ترسيخ وتوطيد الدولة والحياة الاجتماعية على مبادىء تقسيم السلطات وعلى مبدأ المسؤولية للفرد وللدولة على السواء. ان الجيل الجديد من حقوق الإنسان – الاقتصادية والاجتماعية والثقافية – يقع في نظام سلم

الأولويات للدولة حيث يعمل هذا النظام على اتخاذ الإجراءات والتدابير اللازمة لحماية هذه الحقوق وللتأثير في العمليات الاجتماعية والاقتصادية على أسس قانونية .

إن إغناء ميدان حقوق الإنسان يقدم دافعاً كبيراً لتطوير وظائفه الجديدة ومن ضمنها الوظائف الجماعية أيضاً .

لقد بين «ب نوفجر دكزيف» بشكل واضح وجلي أن الإصلاح الاجتماعي يعتبر «مرحلة جديدة من مراحل تطور سيادة القانون» ، وإلهاماً معيناً للخروج خارج حدود المساواة التشريعية الشكلانية ، ونشرها لتعمل على تحقيق المساواة في مجالات المجتمع الحياتية كلها . إنها تعني بروز إنسانية دولة سيادة القانون ، ورغبتها في تحقيق «مهمة نبيلة لخدمة المجتمع» وإحداث نوع من التضامن والتكافل الاجتماعي .

يجب أن يأخذ المجتمع الديمقراطي بشكل طبيعي التدابير اللازمة من أجل إبقاء البنى (السلطوية) للدولة تحت السيطرة ، وعليه في الوقت نفسه تحديد وظائفها الإدارية ، والإبقاء على مطالبها الرسمية وعلى طموحاتها ضمن الحدود الدستورية . من الواضح هنا أن احتمال وجود نوع جديد من الاستبدادية قائم خصوصاً تحت شعار «السلطة العظمى» . لقد كتب مثقف سياسي غربي معروف جيداً - محذراً من خطورة وضع واحدة من أهم المصالح الجماعية (والتي هي المصلحة القومية) في سلم أهداف الدولة الأولية - إننا عندما نجمع بين النزعة القومية ، وعبادة الدولة والقانون ، وحتى واجب الخضوع المطلق للسلطة العليا يمكن أن نصل إلى فكرة فاجعة أكثر هي ايديولوجية دولة القومية الخطرة ، التي تنفذ عملية القتل في الحروب الآن تحت شعار «القومية» . وقد تقوم فكرة الديمقراطية بوسائل من هذا النوع مثل «اعتبار صوت الشعب كصوت الإله» . لذلك نعتقد أن النزعة الجماعية يجب أن تكبح بحزم لايقل حدة عن النزعة الفردية .

إننا نرى أن بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية والمصالح العامة

نوعاً من الاعتماد المتبادل وفقا للمبدأ الذي يطالب بألا تدنّس حقوق المواطن وحرياته من أجل إحقاق الحقوق الجماعية. ذلك لأن حق الفرد يعتبر «حقاً طبيعياً» متأصلاً معه منذ الولادة، وواحداً من أهم القيم الأساسية لوجوده الإنساني، ولكونه هكذا من الضروري أن يكون هناك نوع من المعيار لكل العمليات الأخرى القائمة في المجتمع. لذلك يبدو من الصعوبة بمكان المغالاة في تقدير أهمية مبدأ «البعد الإنساني» الذي حققه المجتمع الدولي في الربع الأخير من القرن العشرين والذي يعتبر الخط الموجه لكل العمليات المتعارضة والمعقدة التي تطرح نفسها في العالم هذه الأيام.

ليست الحقوق الجماعية «حقوق الشعب، حقوق الأمة، حقوق المجتمع» حقوقاً موروثة. لقد تشكلت هذه الحقوق وتبلورت بظهور مصالح معينة لهذه الفئة أو تلك أو للمصالح الجماعية. ولم يكن بالإمكان النظر إليها كمجموعة من الحقوق الفردية للأشخاص المؤلفة لهذه الفئة أو لتلك أو لذلك المجتمع ككل. هنالك خصائص مختلفة نوعياً لهذه الحقوق تحددها أهداف ومصالح التكون الجماعي، وأياً كان تنوع هذه الحقوق لابد من اختبار مدى شرعيتها على محك «البعد الإنساني» - أي حقوق الفرد. فعلى الحقوق الجماعية ألا تتجاهل الحقوق الفردية وألا تتعارض معها وألا تقمعها كذلك (إلا في حالة استثنائية واحدة هي الحالة غير العادية التي تهدد فيها حياة الناس والأمة). وإذا انتهكت الحقوق الجماعية حقوق الفرد فذلك يعني أن أهداف هذه الحقوق ليست إنسانية ولاقانونية، لهذا السبب من الصعوبة تماماً تصنيف الحقوق الجماعية في مرتبة أعلى من الحقوق الفردية، لكن على الحقوق الفردية بالمقابل أن تتطابق وتنسجم مع الحقوق الجماعية، بالإضافة إلى أنه يجب اختيار نوعيتها وصحتها طبقاً لتلك الحقوق.

ليست العلاقة المتبادلة القائمة بين المبادىء الفردية والجماعية مسألة بسيطة، ذلك أن الفرد يشعر على الدوام بالضغط القوي للدولة أو للمجتمع أو الفئة الممثلة للحقوق الجماعية، هذا من جانب، من جانب آخر حين

لايأخذ الإنسان بعين الاعتبار مصالح المجتمع فإنه قد يسبب أذىً وضرراً للآخرين. من هنا يبدو الصراع المتواصل للفرد ضد السلطة الاجتماعية صراعاً حتمياً، كما يستمر من خلال هذا الصراع البحث عن إحداث توازن معقول بين الفرد من جهة وبين المصالح الاجتماعية من جهة أخرى.

هنا يجب التأكيد على أن الدولة الاجتماعية ودولة سيادة القانون ليستا على طرفي نقيض بل إن الجدلية الحاصلة في تطور أي نظام ديمقراطي يسلم بأولوية حقوق الإنسان ويمشي بانسجام مطرد معها كما يحدد في الوقت نفسه الأشكال والطرق اللازمة لنشاطاتها. بذلك يصبح واضحاً تمام الوضوح أن إقامة دولة المجتمع عبارة عن عملية معقّدة، طويلة الأمد وتحمل الكثير من التناقضات. لقد كتب دوركهايم - إننا نعرف حق المعرفة أن تشييد مجتمع يحصل فيه الفرد على المكان الجدير به ويكافأ فيه على ما يستحقه، ويعمل فيه - وفقاً لذلك - من أجل الصالح العام وصالح كل امرىء على حدة - أقول إن تشييد مثل هذا المجتمع يعد عملاً مضنياً ومجهداً.

* * *

الأمن النفسي، والصحة النفسية تكيف وتكييف أم تركيب خلوي؟!

صقر خوري

١ً- الصحة النفسية:

إن تعريف الصحة النفسية، هو الذي يحدد نوع العلاقة، بين الأمن النفسي، والصحة النفسية من جهة، وبين الصحة النفسية. والحاجة إلى التكيفات والتكييفات. من الجهة الثانية، فإذا عرفناها بأنها «البرء من أعراض المرض النفسي والعقلي»[١] اندمج الأمن النفسي. والصحة النفسية. في معنى واحد،

(*) صقر خوري: باحث من سورية، له اهتمامات بالدراسات النفسية والسلوكية وعلم النفس التربوي.

(١) الصحة النفسية، نعيم الرفاعي - ص ٤.

وانتفت الحاجة، إلى التكيفات والتكييفات، التي يوفرها الأمن النفسي، ليوفر الصحة النفسية. . أما إذا عرفناها بأنها «مجموعة من الشروط. تحيط بالوظائف النفسية، التي تنطوي عليها الشخصية». . أو أنها «المثل الأعلى الذي نسعى إليه، وقلما نصل إليه» حسب (Menninger) أو هي «ما يبدو في موقف الإنسان، أمام الضغط، أو الشعور بالشدة واستجابته له» حسب (Torravace)(٢) فإن الحاجة إلى الأمن النفسي، واستجابته له» من تكيفات وتكييفات، حاجة ماسة، بها تكون الصحة النفسية. وبدونها لا تكون.

أما نحن، فسنعرّفها تعريفاً، ينسجم مع توجه بحثنا. الذي يرفض أن تكون الصحة النفسية. ومن قبلها الأمن النفسي، ناتجين عن تكيفات وتكييفات متتابعة. لأن التكيفات والتكييفات، وخاصة الصنعية منها، ما هي في نهاية الأمر، إلا ضغوط متتابعة، ترهص آليات الصحة والسلامة النفسية. ولذا فإننا نعرّفها بأنها: «ناتج التوافق التلقائي، بين الداخلية والخارجية». ولنحلل التعريف إلى مفاصله الرئيسة:

- تحليل التعريف:

١- التوافق التلقائي: أي التوافق العفوي، الذي لا يحتاج، أو يحتاج، إلى الحد الأدنى، من التكيفات والتكييفات، فالداخلية والخارجية، والفيزيولوجيا والسيكولوجيا، والمفهوم والأداء، يتطابق فيها، ما هو كائن، مع ما يجب أن يكون. .

٢- الداخلية: وهي ناتج ثلاثة توافقات هي:

آ- توافق الفيزيولوجيا والفيزيولوجيا: بحيث تقوم كل أجهزة الجسم بأدوارها، بشكل صحي وصحيح، بحيث يقوم كل جهاز بدوره الخاص به، وبدوره كجهاز داخل منظومة الجسد: فالأكسجين الكافي، الناتج عن جهاز التنفس السليم ينقي الدم في جهاز الدوران، وهكذا. .

---

(٢) المرجع نفسه - ص ٥.

ب- توافق السيكولوجيا والسيكولوجيا: إذا كانت الفيزيولوجيا، تعادل كم العضوية، فالسيكولوجيا يجب أن تعادل كيف العضوية، أو كيف السلوك العضوي، وبناء عليه فإنه عن الكم العضوي السليم، يجب أن ينتج كيف أدائي سليم، وبالتالي فإنه كما أن كل فيزيولوجيا، تؤثر وتتأثر في كل فيزيولوجيا، فإن كل سيكولوجيا تؤثر وتتأثر في كل سيكولوجيا. وهكذا فإنها إن توافقت، ينتج عنها سيكولوجيا متوافقة، وإن لم تتوافق، لا ينتج عنها سيكولوجيا متوافقة.

جـ- والناتج الجدلي هو: إنه عن التوافق الفيزيولوجي، مع التوافق السيكولوجي ينتج بالضرورة التوافق الكلي، وهو ما ندعوه بالصحة النفسية، أو السلامة النفسية.

٣- الخارجية: وهذه بدورها ناتج ثلاثة توافقات هي:

آ- توافق البيئة أو البيئات الاجتماعية، مع البيئة أو البيئات الاجتماعية، إذ إننا نجد غالباً في البيئة الاجتماعية الواحدة أو البيئات المتداخلة أو المتجاورة، المزيد من التوافقات السلوكية، وإلى جانبها المزيد من التنافرات السلوكية، وتعايش سلوكين متضادين لا يمكن أن ينتج عنه صحة نفسية أو سلامة نفسية، وسيحتاج الأمر إلى التكيفات والتكييفات، لينتج عنها الأمن النفسي الذي ينتج عنه الصحة النفسية. وهذا ما نكرّس بحثنا كله لبيان متى يكون صحيحاً وضرورياً ومتى لا يكون.

ب- توافق البيئة أو البيئات الطبيعية مع البيئة أو البيئات الطبيعية: ذلك أنه يوجد في البيئة الواحدة، ما يناسب الشخص نفسه وما لا يناسبه. فثمة الحر الذي قد يناسب تركيب هذا الشخص الفيزيولوجي ولا يناسب انموذجه السيكولوجي وثمة البرد الذي يناسب أو لا يناسب الآخر، وثمة التداخل ما بين بيئة بحرية وبيئة سهلية أو جبلية، وهكذا، وهذا يعني انه على المرء، وهو يتفاعل مع البيئة الطبيعية أن يتكيف أكثر مما يكيّف، لأنه أمام بيئة مستقرة وثابتة.

جـ- توافق ما هو اجتماعي، مع ما هو طبيعي: بعد أن توافق ما هو اجتماعي، مع ما هو اجتماعي، وما هو طبيعي، مع ما هو طبيعي، ينتج التوافق الثالث والحاسم، وهو توافق ما هو اجتماعي مع ما هو طبيعي، وما هو طبيعي مع ما هو اجتماعي، وهذا غالباً ما يحتاج إلى سلسلة من التكيفات والتكييفات إن في اللباس أو الطعام أو السكن أو العادات الاجتماعية، وهذا ما يبهظ قدرات الانسان ويهدرها في غير مساراتها المنتجة. ولهذا سنقترح أن نقتصد إلى أقصى حدٍ ممكن من سلسلة التكيفات والتكييفات، للمحافظة على أمن نفسي عفوي، وصحة نفسية تلقائية.

٢- التكيف والتكييف:

عرّف نعيم الرفاعي التكيف. على انه «مجموعة ردود الفعل التي يعدّل بها الفرد بناءه النفسي، أو سلوكه ليستجيب لشروط محيطية محددة، أو خبرة جديدة»[٣] اما نحن فنعرفه بأنه «استجابة مصطنعة على منبه طبيعي أو مصطنع، تحقق فيه الشخصية الملاءمة بين آلياتها ودوافعها. أما التكييف، فهو تعديل ما هو كائن ليتلاءم مع ما يجب أن يكون لما تستدعيه المواقف الجديدة».

تحليل التعريفات: تعني التعريفات أن الفرد يتعرض لمنبه ما، يضطره إلى تعديل بنيته النفسية القائمة، ببنية نفسية جديدة، كأن يكون فرحاً والموقف يستدعي الغضب أو خلاف ذلك كما يطلب منه أن يتحول من سلوك إلى سلوك وذلك من أجل تحقيق الاستجابة التي يستدعيها المنبه الجديد، ومعنى ذلك أن ردود الفعل ستكون داخلية، وهي تعدّل البنية النفسية، وتكون خارجية وهي تعدّل السلوك.

هذا وكنت أفضل لو تستبدل عبارة «أو سلوكه» في متن التعاريف الأول، بعبارة «وسلوكه» لأنني أعتقد أن كل بنية نفسية، لابد وأن يرافقها

(٣) الصحة النفسية، نعيم الرفاعي - ص ٣١.

سلوك موازٍ يعبر عنها وكل سلوك ترافقه بنية نفسية موازية سواء أكان ذلك على مستوى السلوكات التكيفية أو حتى على مستوى الأفعال الفيزيولوجية الداخلية الارادية أو غير الارادية. إذ أن كل تغيّر فيزيولوجي، يُعبر عنه بسلوك فيزيولوجي سيكولوجي مناسب، مثل تسرّع التنفس أو بطئه، تسرّع الدورة الدموية أو بطئها، وهكذا.

هذا عن التكيف، أما عن التكييف فهو، -وهو عملية تلاؤمية،- يعاكس اتجاه التكيف تماماً، ففي حين ان التكيف، يعني تكيفنا مع الآخر، الذي هو البيئة الاجتماعية أو الطبيعية فإن التكييف هو تكييف الآخر مع الآخر، أو تكييف الآخر، مع ما نريد.

هذا وتجدر الإشارة هنا، إلى أننا - في هذا البحث حصراً - نقصد بالتكيف والتكييف الطبيعيين، التكيفات والتكييفات الفيزيولوجية والبيولوجية، والتكيفات السيكولوجية الناتجة عنها. أما التكيفات والتكييفات، التي نضيفها إلى البيولوجيا والفيزيولوجيا، وما ينتج عنها من سيكولوجيا، فنعتبرها صنعية من جهة. وضاغطة من جهة أخرى، وهي بهذا المعنى سالبة، ولكنها من الناحية العملية ضرورية لتلبية احتياجات الحياة المعاصرة، بالغة الكثافة والتعقيد.

٣- تعريف الأمن النفسي:

نعني بالأمن النفسي - في حدود هذا البحث - : «مجموع مخرجات الاستراتيجيات النظرية والبرامج الإجرائية الوقائية، التي تحافظ على سلامة فيزيولوجيا الشخصية وسيكولوجيتها.».

تحليل التعريف: أي أن الأمن النفسي يسبق الصحة النفسية، ويؤسس لها ويتماهى مع التكيفات والتكييفات الطبيعية، ويحدّ من كم وكيف التكيفات والتكييفات الصنعية الضاغطة التي تقصر قيم مخرجاتها عن قيم مدخلاتها. وذلك باستحداث الظروف الداخلية والمحيطية، التي تساعد على توازن الشخصية واستبعاد الظروف، التي تساعد على توازن الشخصية الذي يتجاوز الإخلال الفاعلي الوظيفي إلى الإخلال الانفعالي الغريزي

وذلك للمحافظة على الصحة النفسية والعضوية في آن واحد. من خلال نظام سلوكي يوازن - بعيداً عن البراجماتية - بين دوافعنا الأساسية، وبين قدراتنا الفاعلة والانفعالية.

٤ً- تعريف التركيب الخلوي:

«التركيب الخلوي، صيغة تلاؤمية شاملة، تحل محل صيغة تلاؤمية شاملة. استجابة لمنبهات الداخلية والخارجية».

تحليل التعريف: لو فرضنا اننا الآن في الوضع (آ)، والوضع (آ)، يستوجب أن يكون تشكيله الخلوي، متمثلاً بالوضع (جـ) ثم استجابةً لمحرض ما، ننتقل من الوضع (آ) إلى الوضع (ب)، فيتحول التشكل الخلوي، من الوضع (جـ) إلى الوضع (د)، ليتلاءم مع الوضع (ب) الجديد، وهكذا. .

أي أننا حينما كنا في الوضع (آ) اتخذت خلايا الجسم تشكيلاً معيناً، للتلاؤم مع الشكل (آ)، وحين انتقلنا إلى الشكل (ب)، اتخذت خلايا الجسم تشكيلاً يتلاءم مع الشكل (ب). بمعنى أن أية تشكيلة خلوية. هي ناتج التحول الكلي لكل خلايا الجسم، وهذا ما رأيناه حين انتقلنا من الوضع (آ) وتشكيلته (جـ) إلى الوضع (ب) وتشكيلته (د).

هذه التشكيلة التي اسميناها الصيغة. . كفاياتها، كل آليات ما اصطلحنا على تصنيفه بالفيزيولوجيا وكفاءاتها كل تكيفات ما اصطلحنا على تصنيفه بالسيكولوجيا. . هذه الكفايات والكفاءات تتوحد وتتماهى، فيما أسميناه الصيغة. ويكون سلوكها (فيزيوكولوجي) في آن. لأن التحول الخلوي وسلوكه يتمان في زمن واحد، فنحن (خلافاً لما يقرّه الحس العام ومعارضاه، جيمس ولانج، كما سنقرأ تحت عنوان «الأمن النفسي والتركيب الخلوي» في الصفحات اللاحقة من هذا البحث) أقول فنحن لا نغضب ثم يرتفع ضغط دمنا، أو يرتفع ضغط دمنا، ثم نغضب، بل يتم التحول والسلوك في آن، أو ان الفاصل الزمني بينهما، كالفاصل بين لمس الزر

الكهربائي وانبلاج النور، وهذا كما هو واضح يضغط ثنائيات الفعل ورد الفعل والمنبه والاستجابة، ويجعل الآليات السلوكية أكثر مرونة.

ثانياً: الأمن النفسي. والصحة الفيزيولوجية:

أظهر التطور المدهش للطب والدراسات الإكلينيكية، الأثر المطلق لكل من الفيزيولوجيا في السيكولوجيا وللسيكولوجيا في الفيزيولوجيا. وهذا يعني أنه لا طائل يرجى من حديث عن الفيزيولوجيا دون السيكولوجيا ولا العكس وما لجأنا إلى هذا الفصل رغم معرفتنا بهذه الحقائق، إلا لأننا نتوخى الدقة والوضوح في عرض المبادئ وتفصيلاتها وتبيان العلاقة المباشرة لكل المفاصل الرئيسة، إن للفيزيولوجيا أو للسيكولوجيا التي يعبّر وجودها عن كمال الأمن النفسي، كما يعبّر غيابها عن نقص فيه، فلنتابع الجدل:

آ- الأمن النفسي، وسلامة الأعصاب:

تحمل الأعصاب الصاعدة المنبّهات إلى مراكز القرار في القشرة الدماغية، وتحمل الأعصاب النازلة الاستجابات إلى مراكز الفعل العضوية. فإذا كانت المنبهات طبيعية، والاستجابات طبيعية، فإن موجات النشاط الدماغي الكهربائية، إما أن تكون موجات دلتا، أو موجات الفا، حسب النشاط المطلوب، وحسب الحاجة وواقع الحال، أي أن الأمن العضوي، والأمن النفسي، متوافران دون الحاجة إلى أية تكيفات أو تكييفات..

أما إذا كان المنبه مصطنعاً، أي فوق الوضع الطبيعي أو دون الوضع الطبيعي فإن استجابته ستكون مصطنعة أيضاً. وستحتاج إلى النشاط الدماغي. المغاير للنشاط الطبيعي، وإلى الموجات الموازية، فتحل دلتا محل الفا. أو الفا محل دلتا، عن طريق التكيفات والتكييفات، التي يستدعيها الموقف ويحل ما هو استثنائي محل ما هو طبيعي مع ما يرافقه من توترات مضنية.

قد يقول قائلون، وقولهم صحيح: ولكننا قد نقتل الدوافع الرئيسة في حياتنا. وخاصة الدوافع العضوية والاجتماعية، ونقتل معها كل

التحديات التي تجعل لحياتنا معنى، إذا ألفينا التكيفات والتكييفات المرافقة لمجمل نشاطاتنا.. أقول، إذا قال قائلون ذلك وكان قولهم صحيحاً، فقولنا صحيح أيضاً، إذا قلنا: لماذا نتجاوز مجالاتنا المتلائمة مع مجالاتها الطبيعية لنسعى نحو مجالات غير متلائمة، لنضطر ويضطر غيرنا إلى سلسلة من التكيفات والتكييفات التي يحتاجها أمننا وأمنهم النفسي لتأمين سلامتنا وسلامتهم العضوية والنفسية سواء أكان غيرنا هذا، بيئة داخلية - داخلنا - أو اجتماعية أو طبيعية؟!

ب- الأمن النفسي، وسلامة الحواس:

سنظل في مجال الأعصاب، حتى لو انتقلنا إلى الحواس أو الغدد، وباقي الأجهزة لأن الأعصاب هي وسيلة اتصال مراكز التنبيه بمراكز الاستجابة. فهي التي تنقل لنا الرسالة إلى داخل العضوية عن طريق النهايات العصبية أو إلى خارج العضوية عن طريق الحواس(٤)، فإذا كان عمل الحواس طبيعياً، تكون المنبهات واستجاباتها طبيعية بشكل تلقائي، دون أية حاجة إلى أية تكيفات أو تكييفات مصطنعة: فالعين ترى ما يجب أن ترى دون مكبرات أو مبعدّات أو مقربات. والأذن تسمع دون سمّاعات والأنف يشم، واللسان يذوق وهكذا..

ويظل الأمر كذلك، حتى لو احتاجت العين إلى المكبرات، والأذن إلى السماعات. وهكذا، لأن الإضافات هنا إضافات علاجية، تعيد العين، أو الأذن إلى وضعها الطبيعي، الذي يجب أن تكون عليه. هذا من الناحية الفيزيولوجية البحتة، أما من الناحية السيكولوجية، فهي تكيفات يستدعيها الأمن النفسي لتوفير الصحة النفسية بحيث لا يعود يشعر قصير النظر أو ضعيف السمع، بأن شيئاً ما ينقصه ليتكامل مع الآخرين..

ولكن، لو أخذنا كل لابسي النظارات وكل واضعي السماعات

(٤) علم النفس الفيزيولوجي - جـ ٢ - مصطفى بصل. ص ٥٢٨.

واعتبرناهم عينات شاملة. هل نجد بينهم رغم أن الأمر علاجي كما قدمنا - من يفضل[٥] النظارة، أو السماعة، على الوضع الطبيعي؟!

لا أعتقد أن أحداً يفضل، بدليل أنّ من يلبس النظارات الطبية. يحاول يموهها بلون وشكل النظارات الشمسية، وكذلك فإن من يضع سماعة الأذن، يحاول أن يخفيها..

هذه أمثلة واضحة ودقيقة، على أن التكيّف عبء علينا، فلم نتقبله هنا رغم كونه تعديلاً علاجياً يكمّل نقصاً في عضويتنا. ذلك لأنه يكلفنا فيزيولوجياً: جهداً عصبياً إضافياً.

وسيكولوجياً: جهداً نفسياً، ليخلصنا من شعور ما بالنقص، طالما حاولنا دفعه إلى اللاشعور، دون جدوى..

جـ- الأمن النفسي، وسلامة الغدد:

يمكننا أن نقول: إن الشخصية متوازنة، لأن الإفراز الغددي متوازنٌ، كما يمكننا أن نعكس ونقول: إن الإفراز الغددي متوازنٌ، لأن الشخصية متوازنة. وبهذا نؤكد على الأهمية البالغة، لدور الغدد صماء كانت أم ذات قنوات والمشاكل النمائية والمرضية الناشئة عن فرط نشاط إحداها الإفرازي أو نقصه، إن كان ذلك في مجال الفيزيولوجيا، أو في مجال السيكوفيزيولوجيا، إذ يرى (BROWN - SEQUARD) في الإفراز الداخلي للغدة آلية، يمكن بواسطتها تأمين علاقات متبادلة بين أعضاء وأجهزة من الجسم دون تدخل الجملة العصبية[٦].

وفي المصدر نفسه نقرأ: «من أعراض التناذر الكظري الجنسي، ظهور (لحية) للمرأة»[٧] ولنتصور دور هذا الخلل في صحة هذه المرأة النفسية.

(٥) لقد اجري شبه استفتاء للشباب الامريكي، قبل أن يقال إن الشباب الامريكي لا يفضّل لابسات النظارات.

(٦) علم النفس الفيزيولوجي - مصطفى بصل - ص ٣٩٠.

(٧) علم النفس الفيزيولوجي جـ ٢ - مصطفى بصل ص ٤٩٢.

هذا في مجال الفيزيولوجيا، أما في مجال السيكولوجيا فإن الخلل في إفرازات هذه الغدد يحدث تبدلاً خطيراً في الوظائف العقلية، مثل (البلادة، والكسل، والانطواء، وغيرها)(٨) وهي الأمراض التي تكون جسمية، فتصبح نفسية.

ولأن الأذى النفسي والفيزيولوجي كبير، كما رأينا من الأمثلة، فإن دور الأمن النفسي سيكون كبيراً أيضاً، ليؤمن السلامة النفسية التي تحافظ على توازن الإفرازات الغددية، للمحافظة على توازن الشخصية.

وهنا أيضاً، ندعو إلى المحافظة على هذين التوازنين عفوياً وتلقائياً ما أمكن وإن لم يمكن فنلجأ إلى الحد الأدنى من التكيفات والتكييفات التي ستكون بكل تأكيد على حساب أمننا النفسي وصحتنا النفسية، خاصة إذا كان ذلك لتلبية دوافع واحتياجات قد تكون ثانوية، بالقياس إلى دوافع أساسية أهملناها..

د- الأمن النفسي، وسلامة جهاز التنفس:

الفم والأنف، منفذان يصلان الجهاز التنفسي بالعالم الخارجي، ولذا فإن هذا الجهاز يتعرض أكثر من غيره من أجهزة الجسم للأمراض الطارئة كالرشح والتهاب القصبات والنزلات الصدرية، مثلما يتعرض للأمراض الدائمة أو المستقرة، مثل التهاب القصبات المزمن، والربو، والسل الرئوي وغيرها. وهذه الأمراض، الطارئة والمستقرة لا تسمح لصاحبها بممارسة السلوكات الطبيعية بإسلوب طبيعي.. ولأن بعض هذه الأمراض، ذات منشأ سيكوسوماتي، فإن معالجتها ستكون سيكوسوماتية، ولأنه في مثل هذه الأمراض، تكون الوقاية خيراً من العلاج فإن الدعوة إلى التكيف والتكييف، تصبح مشروعة على انها جزء من الموقف العلاجي فالمصاب بالربو أو بضيق التنفس الذي يتناول موسّع القصبات أو المهدئات أو يمتنع عن

(٨) المصدر السابق - ص ٤١٢.

التعطّر بالعطور المهيّجة، أو يمتنع عن التدخين إنما يفعل ذلك، كجزء من علاج فيزيولوجي يعيده إلى الوضع الصحي الطبيعي . . أما إذا انتقل من مسكن خانق، إلى مسكن منير جيد التهوية، أو خفف من النشاطات الرياضية المجهدة، يظل ضمن دائرة العلاج، ولكن العلاج السيكوفيزيائي هذه المرة، أما التكيفات أو التكييفات غير المرغوبة في هذا المجال، فهي: الانطواء والكفّ السلبي في مجال التكيف، وفرض ممنوعات الشخص الخاصة على بيئتيه: الضيقة (الأسرة) والواسعة (المجتمع) أو الغوص فيها دون حذر في مجال التكييف إذ يتعسف في السلوك الأول وهو يفرض نفسه وممنوعاته على الآخرين، ويتمادى في اللامبالاة في السلوك الآخر، لأن الأمن النفسي الحقيقي لأي أحد، لا يجوز أن يكون على حساب الأمن النفسي لأي أحد . .

هـ- الأمن النفسي، وسلامة جهاز الهضم:

أكثر الأمراض ذات المنشأ النفسي، والتي تعالج بالطب السيكوسوماتي (الطب النفسي الجسمي) هي أمراض جهاز الهضم . . فالقرحات، والالتهابات، والتشنجات، بكل أشكالها وأحجامها، أسبابها الكافية والضرورية، نفسية أولاً وأخيراً، رغم أنها تقع على العضوية في حال المرض، وتشفى منها العضوية في حالة السلامة. ولذا فإن الدعوة إلى أمننا النفسي ومن ثم صحتنا النفسية، في كل ما يخص جهاز الهضم ليست دعوة احترازية تقتضيها ضرورات التكيف والتكييف لمجرد الحفاظ على توازن الشخصية، وإنما هي دعوة تقتضيها ضرورات السلامة النفسية والعضوية في آن ما دام لما هو هو نفسي كل هذا التأثير على ما هو عضوي . . فكيف نحمي هذا الخط الأمامي من التداعي دون المزيد من التكيفات والتكييفات حتى لا تؤذي الصحة النفسية، ونحن نحاول أن نحميها ما دامت كل التكيفات والتكييفات، تمرّ عبر ممر واحد وإجباري، هو الجهاز العصبي، وما دامت كل الأمراض نفسية المنشأ تمر عبر هذا الجهاز أيضاً . . ؟!

إن لمعالجة القرحات والتشنجات والالتهابات شروطها الضرورية، وهي جملة الممنوعات عن: التدخين، المنبهات، المشروبات الغازية والكحولية، المكسّرات، المعجنات، البقوليات، الحبوب، الدسم، الـ . الـ . . فهل لأحد أن يمتنع عن كل ذلك، ويظل محافظاً على صحته النفسية ولا ينفعل لأنه إن انفعل، خرّب كل شيء لأن تجنب الانفعالات، هو الشرط الكافي الذي إذا انضافت إليه الشروط الضرورية السابقة يمكن المحافظة على السلامة النفسية.

فماذا نفعل؟! وهل نتكيف بعد، بعد تكيفنا مع كل هذه الممنوعات؟! وماذا بقي لنتكيف معه؟!

بقي أن نتكيف دون تكيف، وذلك إذا اعتبرنا ان كل هذه الممنوعات على قسوتها ليست إلا عادات سلوكية يومية مثلها مثل العادات السلوكية اليومية، التي يمارسها غيرنا برضاه واختياره بغض النظر عن ما هو ممنوع وما هو مباح. .

إننا إذا تكيفنا مثل هذا التكيف التلقائي نبعد عنا ضربين من الضغوط: ضغوط الامتناع عن الممنوعات، وضغوط الانفعالات القاتلة، ونقارب الأمن النفسي، الذي يحافظ على سلامتنا النفسية. .

و- الأمن النفسي، وسلامة القلب:

في حديثنا عن سلامة الجهاز الهضمي، رأينا أنّ القرحات عضوية، وأن أسبابها ومعالجاتها نفسية بدرجة أولى. . هنا نجد أيضاً أنّ الجلطات عضوية، وأنّ أسبابها - إذا تجاوزنا صيغة الدم الوراثية - أسباب نفسية بدرجة أولى، وكذا معالجاتها. . والسؤال الأول الذي يطرح نفسه هو: هل يمكننا تجنب الخثرة الدموية، إذا حافظنا على شروط أمننا النفسي؟!

أما السؤال الثاني والأهم فهو: هل يمكننا الحدّ من خطر الجلطة، بعد الإصابة بها، وهل يمكن التعايش معها؟!

في الإجابة عن السؤال الأول نجيب، بعد أن نستبعد المعالجات

الإكلينيكية، لأنها خارج اختصاصنا، يمكن تجنب الجلطات نفسية المنشأ، بالتقيد بحدود السلوكات الاعتيادية الصحيحة، دون الاضطرار إلى اللجوء إلى التكيفات القسرية التي تلزمنا التقيد بالمزيد من الممنوعات والمحرمات، لأن المطلوب في هذه الحالة توافر شروط الأمن النفسي الاعتيادية، التي تمنح القلب فرص العمل الطبيعي، في أجواء طبيعية . .

أما بعد حدوث الجلطة - وهنا ننتقل إلى الإجابة على سؤالنا التالي - فإن السلوكات التي أشرنا إليها تكفي في مجال المعالجات السيكولوجية، والتي تعتبر في هذا المقام مجرد معالجات وقائية أما المعالجات الإكلينيكية، فيجب أن تستمر مع استمرار الحالة، حيث بها تكتمل دارة المعالجات السيكوسوماتية فإن تمت السيطرة على الحالة انتهت المشكلة، وإن لا، فإن كل التكيفات والتكييفات الإضافية، أو المقترحة تُبقي الحالة على حالها، إن لم تزدها تعقيداً، بسبب الإرهاصات الضاغطة التي تستدعيها هذه التكيفات كجزء لا يتجزأ من مستلزماتها الطبيعية .

ثالثاً: الأمن النفسي، والصحة السيكولوجية:

مرة أخرى نذكّر، بان الفصل مدرسي، بين السيكولوجيا والفيزيولوجيا، أو حتى بين أي جهاز وأي جهاز، من مكونات الشخصية، وكل ما في الأمر أن يكون الحديث عن الفيزيولوجيا أولاً، إذا كان الأمر يتعلق بالعضوية وأن يكون الحديث أولاً عن السيكولوجيا إذا كان الأمر يتجاوز العضوية، ولأننا في هذا الباب سنتحدث عما هو سيكولوجي أولاً، فسنتحدث عن كل من القلق، وباقي الانفعالات ودورها في الأمن والصحة النفسية .

١ - الأمن النفسي والقلق:

ما يثير القلق السيكولوجي ويؤزمه هو التناقض بين ما نريد، وبين ما هو كائن أو ما سوف يكون والقلق هذا يظهر في انفعالات لا نستطيع القبض عليها في حدودها الدنيا، وفي حدودها العليا تخرج فوق السيطرة لأنه أو

لأن مثيره كما وصفه د. انطون حمصي «لا وجود له إلا في مخيلة من يعاني منه، ومن هنا كان قولنا - وما زال القول للحمصي - إنه يكاد يكون سلبياً كله، من حيث أن لا قيمة تكيفية له بل يفسد في أغلب الأحيان التكيف، ويهدد الحياة بإيقاعه الخلل في الصحة النفسية»(٩).

والقلق تتدرج صوره وهو تصوّر، وتتدرج صوره وهو سلوك وفي الحالتين، يخل في توازن الشخصية إخلالاً إيجابياً مخرجاته الصحة النفسية. وإخلالاً سلبياً مخرجاته الذهاب بالصحة النفسية.. ولنتابع الجدل:

آ- القلق الإيجابي:

وهو القلق الذي تكون مدخلاته ايجابية، ومخرجاته إيجابية مثل:

١- قلق الانتظار:

وهو قلق خفيف وبسيط، نشعر فيه باللذة والمتعة، مثل ذلك: انتظار صديق أو قريب، أو انتظار رسالة من صديق أو حبيب، ومثل قلق المتفوقين، أثناء انتظار النتيجة.

٢- قلق الإبداع:

الذي يحفز المبدع، بحيث يصادر موضوع إبداعه كامل الساحة الشعورية، ويظل يشتد ويتأزم، ويخل في توازن الشخصية، حتى لحظة ولادة العمل الإبداعي حيث يعود بعدها كل شيء إلى ما كان عليه، مع شعور غامر بفرحة الإنجاز.

وإذا سأل سائل، أين التكيف في مثل هذه المواقف أقول: إن التكيف الحقيقي، هو الذي يتم في مثل هذه المواقف، وهو التكيف، الذي نقبل فيه وندعو إليه لأنه ايجابي ولأنه لا يضيف عناصر جديدة إلى عناصر الموقف السلوكي، ويحقق الشرطين الأساسيين للتكيف الطبيعي. وهما: أن يبدأ

(٩) علم النفس العام. د. انطون حمصي - ص ٣٥٠.

وينتهي في المساحة الزمكانية، ما بين المنبه والاستجابة، وأن يبدأ داخلياً، وينتهي داخلياً . .

ب- القلق السلبي :

وهو القلق الذي تكون كل مدخلاته سلبية وكل مخرجاته سلبية، وإذ لا يبقى له من اسمه سوى الاسم، لأنه يتماهى مع الخوف في حالة ويتماهى مع الهيجان في حالة ثانية. والذي في الحالتين يصبح مرشحاً لأن يتحول إلى عصاب مَرَضي:

١- قلق الخوف :

وهو إضطراب أو اضطرابات نفسية عنيفة، ناتجة عن جملة احتمالات مرعبة، تغلق على صاحبها كل منافذ النجاة وتسجنه في دائرة الإحباط المطلق، وهو الذي اعتبره سارتر معيقاً كاملاً للإبداع .

٢- القلق الهيجاني :

وهو الذي لا يضع صاحبه، أمام احتمالات مرعبة وحسب، وإنما أمام الاحتمالات القصوى، التي لا تسمح لصاحبها . بمجرد التفكير أو تقليب وجهات النظر وتدفعه دفعاً إلى أقصى السلوكات الهيجانية الغريزية .

في الحالتين كلتيهما يصبح الطريق مشرعاً على مصراعيه نحو العصابات الاكتآبية المطلقة، في حالة قلق الخوف ونحو العصابات الهستيرية الجنونية والإجرامية، في حالة القلق الهيجاني. ويصبح الحديث نافلاً عن أية تكيفات أو تكييفات أو حتى عن معالجات اكلينيكية أو سيكوسوميتية أو سيكوفيزيائية لا ترقى إلى مستوى العنايات الفائقة .

أما الحديث المجدي فيكون عن أمن نفسي وقائي يقي صاحبه من ولوج هذه الاختلالات الصحية القاتلة .

جـ- قلق انعدام القلق :

وهو قلق مجهول المنشأ، يبحث فيه صاحبه عن أصوله وأسبابه. فلا يجدها لا في ذاته ولا في محيطه ثم يخترع له موضوعاً يتوهمه بادئ ذي بدء

ثم يصدقه ويضخّمه ويشعر بنوع من الارتياح لأنه وجد موضوعاً لقلقه، رغم ما يترتب عليه من ارهاصات نفسية وسلوكية. أما أسباب هذا القلق فهي في الغالب الفراغ والوحدة وعلاجه العمل والمخالطات الاجتماعية النشطة، ذلك قبلما يترسخ ويدخل في مجال المعالجات النفسية.

٢- الأمن النفسي، وضبط الانفعالات:

الحياة الانفعالية توازي الحياة الفاعلة، ولكنها لا تعادلها لا في كمها ولا في كيفها ومظاهرها أو مجالاتها، العواطف والأهواء والهيجانات في الفقرات التالية سنحاول المقاربة بين هذه الانفعالات وبين مظاهر الصحة النفسية:

آ- ضبط الانفعالات، في مجال العاطفة:

إذا كانت العاطفة لا تحتاج إلى ضبط فلأنها أصلاً، لا ترقى إلى مستوى العاطفة، إذا لم يتم التصور الفكري الواضح لموضوعها والتصور الفكري يعني باللغة الإجرائية، التسويغ الفكري للأداء العاطفي. وبهذا المعنى تعبّر الأداءات العاطفية عن عواطف معقولة، لا تحتاج إلى الضبط السلوكي، الذي يجنبها الجنوح فوق[١٠] ما هو عاطفي باتجاه الهيجانات أو تحت ما هو عاطفي باتجاه الغرائز. وبالتالي فإن أمنها النفسي لا يحتاج إلى أية تكيفات أو تكييفات مصطنعة لتأمين الصحة النفسية، لأن كل العوامل في توازن الشخصية من فيزيولوجيا إلى سيكولوجيا إلى الرغبة أو الحاجة في وضعها الصحيح بالإضافة إلى أن تلبية المتطلبات العاطفية في حدودها المكافئة لاحتياجاتنا الراهنة هو نوع من الأمن النفسي.

ب- في مجال الهيجان:

أما في مجال الهيجان، فالأمر يختلف فإذا كانت العاطفة لا تصبح عاطفة، إلا إذا اتضح تصورّ موضوعها في الفكر، فإن الهيجان لا يسمى

---

(١٠) كلمة فوق هنا ترتبط بالجنوح العاطفي، وليس بما هو اسمى من العاطفة (الكاتب).

هيجاناً إلا إذا تجاوز الفكر وخرج عليه . . وهو يتجاوز الفكر، ويخرج عليه في حالتين ذاتي منشأ فيزيولوجي: حالة تخريب بعض البنى الليمبية في الدماغ[١١]. وحالة بطء الفعالية الكهربائية للموجات الدماغية[١٢]. ولا دور للتكيف والتكييف، في الحالتين كلتيهما لأنهما حالتان علاجيتان، ومعالجاتهما معالجات اكلينيكية بحتة . .

أما الحالة الثالثة فهي الطبع، وهي أقرب إلى الفيزيولوجيا في جوانبها الوراثية، وهي في هذا الجانب أقرب إلى الستاتيكية ومعاندة معالجات التكيف والتكييف أيضاً. أما ما تضفيه التربية والبيئة على هذا الطبع، فإنه يدخل من جهة في مجال السيكولوجي، ويقبل من جهة ثانية محاولات التكيف والتكييف التي تقاربه من شروط الأمن النفسي، الذي يقاربه بدوره من الصحة النفسية . .

أما الحالتان الرابعة والخامسة، وهما الاعتياد والبيئة فهما سيكولوجيتا المنشأ وسيكولوجيتا المعالجة، أي انهما قابلتان للمعالجات التكيفية التكييفية الإيجابية أو السلبية:

فالاعتياد الذي هو اكتسابي بحت لم يصبح اعتياداً، إلا بعد تكرارات ايجابية متتالية. أي أنه مارس السلوك الهيجاني المرة بعد المرة، وفي كل مرة كان يحقق الاستجابات التي استدعاها المثير الهيجاني، وهذا ما يعزّز عنده هذا الضرب من السلوك الاستثنائي، وهذا أيضاً ما يغلق الأبواب أمام أية تكيفات أو تكييفات محتملة. ذلك لأن الدافع المرجح لكل تكيف أو تكييف، في مجال الهيجانات هو دافع براجماتي، في نهاية الأمر والسلوك الهيجاني حقق البراجماتية المتوقعة والحل هو في استبدال اعتياد باعتياد . .

هذا في مجال الاعتياد أما في مجال البيئة فيمكننا أن نقول إن هناك

---

(١١) علم النفس العام - جـ١، د. انطون حمصي ص ١٨٨ .

(١٢) المصدر نفسه ص ١٩٢ .

عوامل فيزيولوجية وعوامل سيكولوجية تساعد على نمو الهيجانات، وإن هناك عوامل لا تساعد.

فإذا التقت العوامل المساعدة مع بيئة اجتماعية، أو طبيعية - مساعدة، نمت المظاهر الهيجانية وترعرعت على مستوى الأفراد والجماعات وإن كانت البيئة غير مساعدة انحسرت وتراجعت مثال ذلك الاضطرابات التي تسود في المجتمعات الفقيرة والاستقرار الذي يسود في مجتمعات الكفاية، وإذا توخينا الدقة أكثر يمكننا أن نرصد كم وكيف، حالات الهيجان. في الأحياء الفقيرة المكتظة التي تفتقر إلى الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية، وكم وكيف حالات الهيجان في الأحياء التي توافرت لها كل شروط الكفاية. . إننا بكلام آخر، نلاحظ الضياع والتفكك والانحلال وكل صور الهيجانات الموازية في المجتمعات التي انهارت قيمها أو سادت فيها القيم المادية كما نلاحظ النهوض الاجتماعي وسيادة القيم الأخلاقية في المجتمعات التي حافظت على قيمها السامية، ومعنى ذلك مباشرة ان العوامل الاجتماعية والطبيعية التي تؤسس لسيكولوجيا معينة لتنضاف إلى فيزيولوجيا معينة مسؤولة عن تشكيل المظاهر السلوكية العامة والخاصة مسؤولية العوامل والاستعدادات الأولية الوراثية، أو ربما كانت مسؤوليتها أكبر لأنها تقطع الطريق على التكيفات والتكييفات ونتائجها المتوقعة لأنها في أصلها نتيجة تكيفات وتكييفات متراكمة قبل أن تستقر في نماذج لسلوكات اجتماعية مستقرة.

جـ- في مجال الأهواء:

«إذا كان الهيجان، هو الصورة القصوى من صورة الحياة الانفعالية، وبالغ الأهمية في السلوكية والتكيف.»(١٣) فإن الهوى يماثل هذا الهيجان في عصفه واندفاعه ولكنه يتجاوزه في عمقه ودوامه. معنى ذلك، ان دور

(١٣) علم النفس العالم، د. انطون حمصي - ص ٢٢٦.

التكيف والتكييف متماثل في كل من الهوى والهيجان من حيث المصادرة المطلقة للشخصية التي تغلقها على كل المؤثرات الآتية من الخارج أم من الداخل بالقياس إلى الهيجان كما إلى الهوى، ومختلف في الهوى عنه في الهيجان من حيث إن سرعة انطفاء الهيجان لا تمهل المعالجات التكيفية التكييفية للوصول إلى النتائج المرجوة بينما دوام الهوى يعطي هذه المعالجات مدىً غير محدد.

ولكن، ولأنه لم يسبق لمثل هذه المعالجات أن أتت بطائل يذكر، في مجال الاهواء الراسخة أو المغايرة، فإن أي تكيف أو أي تكييف يأتي في الخارج أو من الداخل يشكّل ضغطاً إضافياً ينضاف إلى ضغط الهوى ذاته يقهر الذات ويلغي دور القدرات الفعّالة، التي تشكل خط الدفاع الأخير لحماية الأمن النفسي ومن ثم الصحة النفسية.

ولكن، ولأن الانفعالات كلها من عاطفة وهيجان وهوى، ليست في أصلها الا ميولاً ودوافع متراوحة الشدة والمدّة والمدى. ولأن تحقيق الميول والدوافع، هو من أساسيات توازن الشخصية، فإننا نقترح أن نعالج تجاوزاتها بقبولها وليس في قهر الذات من أجل قهرها وذلك بإشباعها كما هي وليس كما يجب أن تكون ولا كما هي في استطالاتها، سواء أكان ذلك عن طريق التكيف والتكييف الإيجابيين أو عن طريق البرمجة البنتامية التي تقارن بين اللذة والجهد المبذول المرة بعد المرة حتى يأتي الإشباع على جرعات تعفينا من جموحات الأهواء والهيجانات المجازفة.

وإن قال قائل بعدي ما سأقوله قبله، بأن هذا التنظير يظل صامداً حتى يدخل مجاله الإجرائي. وإن قال آخر بأنني أعيد الهيجان والهوى إلى مستوى العاطفة، بعد أن أخلصهما من تجاوزاتهما التي بها تجاوزتا العاطفة.. وإن قال ثالث، إن هذا لا يجوز لأنه يخالف طباعنا وطبائعنا وتوازنات شخصيتنا ونمط اختلال هذه التوازنات الذي إن لم يتدرج أفقياً

وشاقولياً، أصبحت الشخصية ذاتها منبسطة وبسيطة ومسطحة، ولا يبقى لها هاتيك النكهة، التي نناضل من أجل أن نبقى في الحياة من أجلها.

أقول، إن قيل كل هذا الذي قيل وإن اقترحنا ما هو ممكن، وما هو فوق الإمكان. فإن الحياة ذاتها هي التي تدفعنا إلى تجاوز ما هو سائد، وهو منطقي وصحيح، ليسود مكانه ما هو أكثر صحة وأكثر منطقية احتواءً لاحتياجات الحياة المتصاعدة بجنون والتي تدفعنا شئنا أم أبينا إلى تجاوز الفيزيولوجيا والسيكولوجيا والنفس والجسد، وكل هذه الثنائيات وتفاعلاتها إلى تفاعل كلي أو شامل ينشأ عنه تركيب كلي يحافظ على وحدة الشخصية وهي متوازنة وهي غير متوازنة. إنه التركيب الخلوي، الذي يخلّ التوازن ويوازنه في آنه فالتسارع الحياتي لم يترك الفسحة الكافية لمعالجات التكيف والتكييف التي تنضج أو لا تنضج على النار الهادئة، إنها تسعى إلى تكيف متكيف في آن واحد، وبعملية كلية متناغمة.

رابعاً: الأمن النفسي، والتركيب الخلوي:

في بحث سابق قلت[14]: «إذا شئنا أن نخرج من بحثنا بطائل، يجب أن نؤكد اننا في نهاية الأمر لسنا صنيعة هذه الصفة، أو تلك، ولا نحن تحت سطوة ثنائية الروح والجسد والطبع والبيئة، بل إن تركيبنا الخلوي الذي يملك من المرونة ما يؤهله للتلاؤم المطلق مع متطلبات الداخل، ومعطيات الخارج هو الذي يخل ثم يوازن توليفاتنا النفسية بشكل متواتر ودائم.».

فما هو هذا التركيب الخلوي، الذي له هذا الدور الحاسم في دمج الخارجية والداخلية في كل واحد هو كيفية اللحظة الراهنة.

فلنشرح، من خلال الأمثلة، هذه النظرية التي ندّعي انها الأحدث والأكثر استجابة، لحاجات المعاصرة الأكثر تحدياً، والأكثر كثافة وتسارعاً. إذا كان أحدهم في وضع الفرح وتعرّض فجأة لوضع محزن فهل يحزن ثم يفكر أم يفكر ثم يحزن؟!

(١٤) بحث في سمات الشخصية – مجلة المعرفة العدد ٣٨ حزيران ١٩٩٥ ص ١٢٥.

أو، إذا كان في وضع هادئ ومستقر وتعرّض فجأة لإهانة حقيقية فهل يغضب ثم يفكر. أم يفكر ثم يغضب؟!

أو لنسق المثال التقليدي: إذا رأى الذئب، أو الأفعى، فإنه يخاف فيهرب، أم يهرب فيخاف؟!..

أسئلة مطروحة منذ فجر الفلسفة، والإجابات عليها، تتفق حتى التوحّد، وتختلف حتى التناقض.. ولنر كيف يمكننا، أن نتجاوز هذه التنافرات، لنقرأ هذا النص لـ جيمس، الذي يطمح إذا تحققت آراؤه - الوصول إلى أمن نفسي حقيقي، وصحّة نفسية مطمئنة، يقول جيمس (١٥):

«تؤكد نظريتي، ان التغيرات الجسدية، تعقب بصورة مباشرة، حادثة الادراك الحسي (PER CEPTION) للحدث الموجود أصلاً، وإن الشعور والإحساس، الذي ينتابنا من تلك التغيرات، إثر تشكلها، ليس إلا الانفعال.

إن الحس المشترك يقول: نفقد الثروة فنحزن ثم نبكي.. نصادف دباً، فنخاف ونهرب.. يشتمنا الخصم، فنغضب ثم نضرب - إذا كان هذا التتابع غير صحيح - والكلام ما زال لجيمس - فنحن حزينون، لاننا نبكي.. غاضبون، لأننا نضرب.. خائفون، لأننا نرتجف..».

إذاً. الحس المشترك يقول: نحزن، ثم نبكي.. نخاف، ثم نهرب.. نغضب، ثم نضرب.. وجيمس، ومعه لانج، يقولان العكس: نحزن لاننا نبكي، نغضب لأننا نضرب، نخاف لاننا نرتجف.

أما نحن فنقول: لماذا إما السيكولوجيا أولاً أو الفيزيولوجيا؟!.

وهل يوفّر هذا التنابذ، الأمن النفسي، ومن ثم الصحة النفسية؟! وهل نهرب، كما هربت الفلسفة، التي فشلت في فهم ما وراء الطبيعة، وطلعت بفلسفة تنادي: لندع ما وراء الطبيعة؟! أم نقول وما هو

(١٥) علم النفس الفيزيولوجي جـ١ - مصطفى بصل ص ٢٢.

سيكولوجي، بما هو فيزيولوجي، عن طريق تركيب خلوي شامل، يكيّف كل ما هو فيزيولوجي، ليستجيب إلى المنبه الفيزيولوجي، ويكيّف ضمن التوافقات التالية:

١ً- تماثل التركيب الخلوي في الفيزلولوجيا، كما في السيكولوجيا:

إننا نُجرح، فنتألم، وهذه هي الفيزيولوجيا.. ولكننا نتذكر موت أحد أقربائنا، فنحزن، وهذه هي السيكولوجيا، ولكن صورة توازن الشخصية ككل، قبل الجرح، استبدلت بصورة ثانية، بعد الجرح. وكذلك قبل تذكّر موت القريب، وبعده. معنى ذلك. إن الاستجابة، على المنبه الفيزيولوجي، تماماً مثل الاستجابة، على المنبه السيكولوجي.. ومعرفتنا لشكل الاستجابات، يساعدنا على التعامل معها، ضمن الحد الأدنى، من التكيفات، لتأمين الأمن النفسي، وحماية الصحة النفسية.

٢ً- شمولية الاستجابة:

لو أنّ أحدهم كان في وضع مستقر، وتعرض لصدمة هيجانية. فإن الاستجابة تكون شاملة، للفيزيولوجيا والسيكولوجيا معاً. فهو يفقد القدرة على التحكم بإرادته، كما يفقد القدرة على المحاكمات العقلية، ويتغير كم وكيف الموجات الكهربائية الدماغية، وفي الوقت نفسه، يرتفع ضغط الدم، ويزداد إفراز الغدد، وتتسرّع الدورة الدموية وهكذا. أي إن كل ما في الشخصية من فيزيولوجيا وسيكولوجيا، تتخذ وضعاً متماثلاً، يكافىء الحالة الانفعالية السائدة. وفي حال تلاشي المؤثر، ومن ثم الهيجان الملازم له، تعود كل من الحالة السيكولوجية، والحالة الفيزيولوجية، إلى وضعها الطبيعي.. وهكذا نجد أنّ التلاؤمات الفيزيولوجية والسيكولوجية، جاءت موازية، ومتوازنة مع الحالة الانفعالية الطارئة. وكذلك العودة الى الوضع المستقر، السابق للوضع الانفعالي، وكإنما التكيفات الفيزيولوجية أو السيكولوجية، كانت جزءاً من الموقف، مما يجنب الصحة النفسية، إرهاقات

وإرهاصات التكيفات الضاغطة.

٣- وحدة النمط الاستجابي:

أي أن، كل استجابة، أياً كانت، ترد على منبه، أياً كان، سالكة الطريق الصاعدة نفسها، والطريق النازلة نفسها، حاملة ما يجب فعله، إلى مراكز الفعل، وفق هذا الشكل التمثيلي:



شكل (١)

وتفصيل ذلك: إن مراكز القرار في القشرة الدماغية، تستجيب استجابة كلية، رداً على المثير أو المنبه، بحيث لا ننتقل من وضع نفسي، إلى وضع نفسي آخر، الا باستجابة كلية، أي أنه، إذا كان الانتقال، يحتاج إلى نشاط الدماغ الكهربائي، فإنه يحتاج في الوقت نفسه، إلى نشاط الغدد، ونشاط الدوران والتنفس، وهكذا.

وقد يكون الاعتراض هنا: إن في ذلك تقديماً للفكر على العمل من جهة، والعودة إلى الثنائية، من جهة ثانية، وإلغاء لكل الأفعال الارتكاسية والمنعكسة من جهة أخيرة.. ولكن تقديم الفكر على العمل، ليس تقديماً تراتبياً، بقدر ما هو ترتيب إجرائي، علماً بأنه، إذا كانت كفاءات القشرة الدماغية للسيكولوجية، فإن كفاياته فيزيولوجية، والكفاءات لايمكن أن تكون، دون كفاية، وهذا ما يقودنا إلى نوع من الفكر الدائري، فمثلما نقول: لاكفاية بلا كفاءة، بإمكاننا أن نقول: ولا كفاءة بلا كفاية، ولافيزيولوجيا بلا سيكولوجيا، ولاسيكولوجيا بلا فيزيولوجيا.

أما عن العودة الى الثنائية. فهو في مجال التركيب الخلوي، لا يعني

النفس المستقلة عن الجسد، ولاالجسد االمستقل عن النفس، وإنما عبارة عن خليتين كبيرتين - إن صح التعبير - ضمن عشرات الخلايا الكبيرة، ضمن ملايين الخلايا الصغرى، التي تكون منها الشخصية، اي كما أن جهاز الهضم، مؤلف من الكبد والكليتين، وَ، وَ، فإن الجسد والروح (إن صح أن نجسّد الروح اصطلاحاً) كيانات داخل كيان، وافعالهما، جزء من الأفعال، الصادرة عن الشخصية، أما الأفعال المنعكسة، فهي داخلة في النظام الخلوي، حتى ولو لم تخضع للأوامر الدماغية.. فلو وخزك أحدهم، بإبرة، وبدبوس وقفزت مذعوراً، فإن قفزتك هذه، لم تتم، إلا بعد تغيّر شامل في نظامك الخلوي، سواء تدّخل الدماغ في الفعل، أو لم يتدخل..

هذا الصحة النفسية، أكثر من التنافرات، بين الكيانات التي نصطنعها داخل الشخصية.

٤- التركيب الخلوي، مدخلاته، خارجية، تصير داخلية، ومخرجاته داخلية، تصير خارجية:

المدخلات الخارجية، تصير داخلية، إذا غيرت التشكيل الخلوي السائد، بتشكيل خلوي جديد (كنت فرحاً وحزنت، أو العكس) عن طريق مؤثر خارجي. وقد يكون هذا المؤثر، داخلياً، حينما نستدعي ذكريات، أو تستدعي حادثةٌ مضت، حادثةً مضت، وتتكيف معها..

والمخرجات، تكيفات داخلية، تصير خارجية، على شكل تعابير وإجراءات سلوكية، حينما تتطلب، أو تتحول إلى أداء..

وهنا أيضاً، نجد أنّ التماثل في التحولات أكثر من التنافر مما يجعل من التكيفات سلوكات اعتيادية، تبقي الصحة النفسية على صحتها..

٥- التركيب الخلوي لا إرادي:

إذا انتقلنا من حالة التراخي السلوكي، إلى حالة الاشتداد السلوكي فإن موجات ALPHA تحل محل موجات DELTA، ضمن نشاط الدماغ الكهربائي، وكذا حينما ننتقل من حالة الحزن أو الخوف، إلى حالة الفرح أو

الغضب، فإن نشاط دورتنا الدموية وإفرازنا الغددي يزداد ليتلاءم مع ما يحتاج إليه الموقف . . وإن كان لهذا التغير ضوابط عصبية فهذا لا يعني انها صارت ارادية وإنما يعني أنها داخلة ضمن النظام الخلوي الكلي وانها لا تتوقف أو يضطرب فعلها ما دامت سليمة . أما إذا اعتل بعضها أو كلها فإن الحديث عن الأمن النفسي أو السلامة الصحية يصبح حديثاً نافلاً أو قل يصبح حديثاً اكلينيكياً يحتاج إلى المعالجات الإكلينيكية قبل أو أكثر من المعالجات التكيفية التكييفية، أو حتى تحولات التركيب الخلوي الطبيعي.

نتيجة: تجاوزنا في هذا البحث التكيف الفيزيولوجي والتكيف السيكولوجي، إلى التكيف الفيزيولوجي السيكولوجي الشامل واسميناه التركيب الخلوي . . فبماذا يمكن أن نتجاوز التركيب الخلوي لنأمن أمننا النفسي وصحتنا النفسية في معاصرة متسارعة الأحداث، متسارعة التغير والتحديث، تضغط المسافة والمساحة الزمكانية إلى الحد الذي يصبح ضرباً من الاستحالة أن تفصل فيه بين ماض ملتصق بحاضر وحاضر مستعجل الخطا، ومستقبل لا نعرف ما هو . .

هل نبشر «بنيرڤانا» تتجاوز كثافة المادة وعطالتها بحيث يملك كل منا، جهاز تحكم شامل، يختزن كل دوافعنا العضوية والاجتماعية والمثالية . . وبكبسة زر نشبع هذا الدافع وبكبسة أخرى نشبع الدافع الآخر، وهكذا . . إننا الآن، ونحن نتصور مثل هذا التصور نسخر من هذه الشطحة الخيالية المذهلة ولكننا لو قارنا بين بدايات الحياة البشرية، وما آلت اليه اليوم، ربما سخرنا من قصور أخيلتنا وأفكارنا ومحدوديتها خاصة إذا تذكرنا اننا تجاوزنا بمسافات لا تحصى ما كنا نعتبره في حقبة من الحقبات القريبة، فوق التصور البشري، إذ من منا، كان يصدق أن جهازاً اسمه الكمبيوتر يمكن أن يختزن مئات ألوف ان لم يكن ملايين المفاهيم في ثانية واحدة، ومن منا لا يتهم بالجنون قائلاً لو قال قبل سنوات منظورة: إن مركبة، وزنها عشرات الأطنان تمكث في الفضاء سنوات وسنوات، اننا ونحن نذكر بذلك، لسنا بصدد

التمنيات العاجزة، بقدر ما نحن بصدد الخيال العلمي الطموح.

وبعد: إن شئنا الديمومة والحياة في الحياة فلنبحث عن نهايات المعرفة الطموحة لا عن بداياتها المتواضعة، ولا عن وسطياتها القنوعة، ولننطلق شعاراً للمستقبل القادم مفاده: إن مستحيلات الأمس، ستصبح بداهات الحاضر ومنسيات المستقبل.

مراجع البحث:

١- الصحة النفسية. د. نعيم الرفاعي ١٩٩٤- ١٩٩٥.

٢- علم النفس الفيزيولوجي - جـ ٢ - مصطفى بصل ١٩٨٩- ١٩٩٠.

٣- علم النفس العام. د. انطون حمصي.

٤- بحث في سمات الشخصية - للكاتب - مجلة المعرفة العدد ٣٨٠ حزيران ١٩٩٥.

٥- علم النفس الفيزيولوجي جـ ١ - مصطفى بصل ١٩٨٩- ١٩٩٠.

* * *

عقلان ومديان في الشعر الجاهلي

د. فاروق اسليم

إن الجزيرة العربية. بحدودها الطبيعية هي المدى الجغرافي الذي عاش فيه الإنسان الجاهلي. وهو مدىً متنوّع المعالم؛ فيه صحارى وسواحل وجبال وأرياف وبوادٍ، تنتشر فيها المدن والقرى.

وقد أدرك الشاعر الجاهليّ وجود نمطين رئيسين من المدى الجغرافي الذي يعيش فيه، هما: البوادي والقرى. يقول حسان بن ثابت في غزوة الخندق[1]:

(١) ديوان حسان ص١١٩-١٢٠

* د. فاروق اسليم: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي. آخر مؤلفاته: «شعر قريش في الجاهلية وصدر الاسلام».

واشكُ الهُمُومَ إلى الإلهِ، وما ترَى مِنْ مَعْشَرٍ متَألّبــينَ غِضــابِ
أمُّوا بـغـزوهــم الـرَّســولَ وألّبُوا أهْلَ الـقُرى، وبـوادِيَ الأعـرابِ

وقد يطلق على أهل القرى أهلَ الأمصار. يقول عامر بن الطفيل[٢]:

ونَعُدُّ أيــامــاً لــنــا ومآثراً قدمــاً تَبُذُّ الــبـدْوَ والأمْصارا

والفارق الرئيس بين أهل القرى وأهل البوادي هو الفارق بين القرار والارتحال؛ فأهل القرى يجدون كفايتهم غالباً في قراهم، وأهل البوادي يضطرون غالباً إلى تتبّع المراعي. ولقد أجمل الحارث بن ظالم المرّي الغطفاني ذلك إذ أظهر أن الفارق بين القرشيين (سكان مكة) والغطفانيين (سكان البادية) هو تتبع الكلأ. يقول الحارث يذكر قريشاً[٣]:

فـلـو أنّي أشـاءُ لَكنتُ منـهـم ومـا سيَّرْتُ أتّبــعُ الــسَّحَابـا

ويُطلق على سكان البوادي اسم الأعراب[٤]، وينقسمون إلى حاضرة وبادية «والحاضرة القوم الذين يحضرون المياه، وينزلون عليها في حمراء القيظ، فإذا برد الزمان ظعنوا عن أعداد المياه (العيون والآبار التي لاينقطع ماؤها)، وبَدَوا طلباً للقرب من الكلأ؛ فالقوم حينئذ بادية، بعدما كانوا حاضرة»[٥]. يقول سلمة بن الخُرْشُب الأنماري[٦]:

فإن بـنـي ذُبـيـانَ حَيـثُ عَهِدتُمُ بجزعِ الـبَتـيـلِ بـين بـادٍ وحـاضِرِ

١ - أهل البادية

إن اختلاف نمط حياة الأعراب عن نمط حياة أهل القرى جعل لكلٍّ

---

(٢) ديوان عامر ص٧٨

(٣) المعاني الكبير ٥٢٢. وكان الحارث ادّعى أنّه قرشيٌّ.

(٤) انظر ديوان حسان ص١٢٠، ديوان كعب بن مالك ص١٨١، وديوان امرئ القيس ص٢٦٩، واللسان: (عرب).

(٥) اللسان: (بدا).

(٦) شرح اختيارات المفضل ١/ ١٦٥. والجزع: جانب الوادي. وانظر مثل ذلك فيه ٢/ ٧٧٨، وفي شعر زهير ص١١، ومعجم الشعراء ص١٩٩. ولفظة (الحاضر) تطلق أيضاً على المقيم في المدن والقرى. انظر اللسان: (حضر).

منهما موقفاً معارضاً لنمط حياة الآخر؛ فالأعراب يذمون الإقامة في البيوت، ويرون في الارتحال اكتساباً للمعارف والرزق[٧]:

إذا أَوْطَنَ القومُ البيوتَ وَجَدْتَهُمْ عُماةً عَنِ الأخبارِ خُرْقَ المَكاسِبِ

والأعراب ينفرون من القرى، ويتحاشون نزولها، ومنهم قوم (أسيماء) الذين كرهوا في أثناء ارتحالهم دخول قرية كانت قصداً على طريقهم، فاجتنبوها، وعَدَلُوا عنها[٨]. وتجنّبُ الأعراب الدخولَ إلى القرى يرجع إلى اعتقادهم أن بيئة القرى أو بعضها موبوءة بالأمراض التي تضرُّ بصحتهم، وتؤذي مواشيهم. ومن الشعر الدال على التخوف من بيئة القرى قول سويد بن خذاق الشنّي يهجو عمرو بن هند[٩]:

أبى القلبُ أن يأتيْ السَّديرَ وأَهْلَهُ وإنْ قيلَ: عَيْشٌ بالسَّديرِ غَريرُ
بهِ البَقُّ والحُمَّى وأُسْدُ خَفِيَّةٍ وعمرُو بنُ هِنْدٍ يَعْتَدي ويَجُورُ
فلا أُنْذِرُ الحيَّ الأُولى نَزَلُوا بِهِ وإنّي لِمَنْ لَمْ يأْتِهِ لَنَذِيرُ

فالسَّدير به البَقّ والحمّى، ويقربه مأسدةُ خفيَّة، وذلك من أسباب ترك سويد للسّدير وإنذاره لمن لايعرفه. ومن الظاهر أن بعض القرى الزراعية كانت مرتعاً للأوبئة التي تستوطن المستنقعات وأشباهها كخيبر، فهي موصوفة بالحُمّى، وفيها سبعة حصون ومزارع ونخل كثير[١٠]، ومن الشعر الدال على بيئة خيبر الموبوءة قول النابغة الجعدي[١١]:

ولكنَّ قومي أصبحوا مثل خَيْبَرٍ بها داؤها ولاتضرّ الأعاديا

(٧) ديوان شعر حاتم ص١٩٦. وعماة: أراد صُمّاً. وخُرْق المكاسب: لايحسنون أن يكسبوا.

(٨) انظر شرح ديوان لبيد ص ٢٦ - ٢٧.

(٩) ديوان سلامة ص٢٤٠ - ٢٤١. ونسب الشعر إلى سلامة خطأ. والسدير: موضع معروف بالحيرة، وقيل: قصر قريب من الخورنق، معجم البلدان: (السدير). وخفيّة: مأسدة معروفة في سواد العروق.

(١٠) معجم البلدان: (خيبر).

(١١) عيون الأخبار ١/ ٢١٩. وداء خيبر: حمّى شديدة يرافقها صداع حاد. وانظر بعض الأخبار والأشعار الدالة على ذلك في شرح ديوان الأعشى ص٥٨ -٥٩، وشرح ديوان الحماسة ٢/ ٧٢١-٧٢٢، ومعجم البلدان: (خيبر).

وذكر بعض الشعراء من الأعراب فضلَ مراعيهم على مراعي القرى؛ ففي البوادي ينبت مارقٌ ورطبٌ من البقول، وهي أنسب للإبل ممّا ينبت في السبّاخ، وذلك في قول الربيع بن زياد العبسيّ يخاطب النعمان بن المنذر، وكان خرج من الحيرة إلى البادية قومه مغاضباً له(١٢):

تَرْعَى الروائمُ أحرارَ البُقُولِ بها لا مثلَ رَعْيِكُم مِلْحاً وغَسويلاً

وعلف خيل أهل القرى بالشعير والقَتّ يجعلها تضعف عن مجاراة خيل الأعراب التي تُعلفُ الحشيش، وتُسقى اللبن(١٣). ومراعي البادية تسرّ أهلها؛ فهي في شعر لبيد بلا وبَاً، ولاوبَال (مرض يقع في الإبل)(١٤).

وبرز لدى الجاهليين اعتقادٌ بأنّ نهر العَبْل (نهر لمراد باليمن) لايشربُ منه أحدٌ إلاّ حُمَّ، وأضاف عمرو بن معد يكرب الغدر إلى الحمى في قوله(١٥):

ومَنْ يَشْرَبْ بماءِ العَبْلِ يَغْدِرْ على ما كان من حُمَّى ورِادِ

ولعلّ إضافة الغدر إلى الحمى يرجع إلى الاعتقاد بأن أهل القرى يغدرون، ويدلّ على ذلك قول العباس بن مرداس(١٦):

فلا تأمَنَنْ بالعاذ والخَلَفْ بَعْدَها جوارَ أُناسٍ يبتَنونَ الحَضائرا

فالأعرابيّ (العباس بن مرداس) يعتقد أن من يبني الحضائر (ينزل الأرياف ويعمل بزراعة النخيل) لا يؤتمن جواره، وهذا الأعرابي يعتقد أن أهالي اليمن، وأكثرهم أهل قرى وأرياف، كذلك فهم يغدرون، ويخونون؛ يقول العباس(١٧):

(١٢) الأغاني ١٥/ ٣٥٥. والروائم: التي ترأم أولادها، تعطف عليها. والغَسْويل: نبت ينبت في السباخ.

(١٣) انظر شرح اختيارات المفضل ٣/ ١٣١٥ -١٣١٦.

(١٤) انظر شرح ديوان لبيد ص٩٣.

(١٥) شعر عمرو بن معد يكرب ص ٩٨.

(١٦) ديوان العباس ص٦٦. والعاذ والخلف: من بلاد تهامة. والحضائر: جمعٌ مفرده حَضيرة (ها هنا): موضع التّمر.

(١٧) المصدر السابق ص١٠٧.

وفـــي هَوَازِنَ قَوْمٌ غَـيْــرَ أَنَّ بِهِمْ   داءَ اليمانيْ، فإنْ لم يَغْدِرُوا خانوا

إنّه يتهم قوماً بداء بأن بهم داءَ أهالي اليمن، غدراً وخيانةً، ويشبه ذلك قول النابغة الذبياني: «ولكنْ لاأمانةَ لليماني»[١٨].

إن الأعرابيّ يعتقد فساد بيئة القرى والأرياف؛ فهي تسبب الأمراض للإنسان والحيوان[١٩]، وفيها تفسد الأخلاق، وتهتزّ القيم؛ فالذين يعيشون في القرى والأرياف يقومون بأعمال يأنف منها الأعرابي، ويعتقد أنها تورث أصحابها اللؤم، ولذلك اتهم أصحاب الحضائر وأهالي اليمن بالغدر والخيانة؛ ونفى عن نفسه وعن قومه الاشتغال بالحرف والمهن التي يألفها أهالي القرى، وقد عبّر عن مجمل ذلك خِداش بن زهير العامِريّ في قوله[٢٠]:

ولـــن أكـــون كَمَـــنْ أَلْقَـــى رِحَالَتَهُ   على الحِمارِ وخَلَّى صَهْوَةَ الفَرَسِ

وقوله يفخر بقومه على بني كنانة[٢١]:

لاقـــتـكُمُ مِـــنْـــهُمُ آســـادُ مَلْحَمَةٍ   لَيْسُوا بِزُرَّاعَةٍ عُوجِ العراقيب

فخداش لايستبدل بصهوة الفرس حماراً، فالحمار مركب الزرّاع وأهالي القرى؛ وخداش ينفي عن قومه العمل بالزراعة، ويفخر بأهله «أهلَ السَّوَام وأهل الصخر واللوب»[٢٢]، ويشبه خداشاً العباسُ بن مرداس إذ يقول مفتخراً بقومه[٢٣]:

---

(١٨) ديوان النابغة ص ١٥٠. وانظر النقائض ١/ ١٧٩، والمعاني الكبير ١/ ٥٢٣.

(١٩) ندرة المياه في البادية اضطرت أهلها أحياناً إلى شرب مياه آجنة تسبب أمراضاً لانجاة منها، وبدلاً من ذمّ تلك المشارب كان الأعرابي يفخر بارتيادها والشرب منها ليدل على جلده وعلى تعصبه لنمط حياته (انظر شرح ديوان كعب ص ٢٣١ -٢٣٢، وشعر عمرو بن شأس ص٤٨)

(٢٠) أشعار العامرين الجاهليين ص٣٧.

(٢١) المصدر السابق ص٢٥.

(٢٢) المصدر السابق ص ٢٤. والسوام: الإبل والمواشي التي ترعى، ولاتُعلف. واللوب: قطع من الأرض تشبه الحرار.

(٢٣) ديوان العباس ص٥٤. وفسيل النخل: صغاره. ومقربة: قريبة من البيوت لركوبها، إذا حدث ما يدعو إلى ذلك. والأخطار: الجماعات من الإبل. والعِكَر: الإبل الكثيرة. وانظر مثل ذلك ص٦٥ منه.

لايغرسونَ فَسِيلَ النَّخلِ وَسْطَهم ... ولاتَخاوَرُ في مشتاهم البَقَرُ
إلا سوابِحَ كالعقبانِ مُقْرَبَةً ... في دَارةٍ حَوْلَها الأخطارُ والعِكَرُ

إنه من قوم لايزرعون النخيل، ولايقتنون البقر، فهم أهل حرب وارتحال، من قوم بداة، يقتنون الخيل والإبل، وبمثل ذلك افتخر الأعشى، فقومه ليسوا مثل (إياد) التي نزلت (تكريت) من العراق؛ فهي «تنظر حبًّا أنْ يُحصدا»، ولكنّ الله أكرمهم، إذ جعل رزقهم في إبلهم، فهي جزارة لسيوفهم ورزقٌ لاينفذ[٢٤].

ويُضاف إلى نفور الأعراب من المهن والحرف التي يمارسها أهالي القرى والأرياف[٢٥] أنفتهم من اتخاذ البيوت والحصون المُشادة، ومن الأشعار التي تدل على ذلك قول مِسْهِر بن عمرو الذهلي الضبيّ لظالم بن غضبان السِّيديّ الضبي[٢٦]:

إنْ تَكُ يا ظالمُ، الدّيانُ، في مَدَرٍ ... فإنّنا مَعْشَرٌ لانبتني الطّينا
إنّا وَجَدْنَا أبانا لاعَقَارَ لَهُ ... إلاّ القِداحَ إذا قِطنا وشَاتَينا

إنّ مسهراً يفتخر بأعرابيته؛ فقومه لايتخذون البيوت الطينيّة، ولايمتلكون العَقَارات بل الخيول الضامرة، وبمثل ذلك افتخر الطفيل الغنويّ بامتلاك بيت أعرابيّ هذه صفته[٢٧]:

وبَيْتٍ تَهُبُّ الريحُ في حَجَراته ... بأرضٍ فَضَاءٍ بَابُهُ لم يُحَجَّبِ

(٢٤) انظر شرح ديوان الأعشى ص١٠٨. وحين جاء الإسلام حضّ على نزول الحواضر وترك البوادي (انظر الأغاني ٥/ ١٤). ولكن بعض المخضرمين الأعراب لم ترتح نفوسهم لسماع أصوات الدجاج، فعادوا إلى بواديهم. (انظر شعر النمر ص٤٧ -٤٨، وشعر عبدة ص٥٨- ٥٩).

(٢٥) سيرد الحديث عن المهن والحرف في الفصل الرابع من هذه الرسالة.

(٢٦) معجم الشعراء ص٣٣٠. والقِداح: الخيل الضامرة؛ فقد جاء في التاج: «التقديح: تضمير الفرس». والديان، هو عبد المدان بن قطن الحارثي اليماني. والشاعر يعقد مشابهة بين ظالم وبين عبد المدان لأنهما من سكان القرى. انظر اللسان: (دين)، ومعجم الشعراء ص٣٣٠ الحاشية رقم(١).

(٢٧) ديوان الطفيل ص١٩. وصهوته: ظهره. والأتحميّ: ضرب من البرود. والمعصب: الذي يعصب غزله ويشدّه، ثم يُصبغ وينسج. والبادئ: الذي غزا أول غزوة. والمعقّب: الذي غزا غزوة بعد غزوة. وانظر مثل ذلك الشعر في ديوان شعر حاتم ص٢٤٦.

سَمَـاوتُهُ أَسمـالُ بُرْدٍ مُحَبَّرٍ ... وصَهْـوتُهُ مِنْ أَتْحَمِيٍّ مُعَصَّبِ
وأطْنَابُهُ أَرسَانُ جُرْدٍ كأنَّهـا ... صدورُ القنا من باديءٍ ومُعَقَّبِ

إنّه خيمة منصوبة في أرض فضاء تهبُ الريح في نواحيها، بابها مُشْرَع للناس، لكرم أصحابها وشجاتهم، أعلاها أسمال برد مُحَبّر، وظهرها من البرود الأَتْحَمِيّة، وحولها الخيول مقربة، مشدودة بأطناب ذلك البيت الأعرابيّ، بيت الحرب والارتحال والكرم.

وفخر الأعرابي على أهل القرى بالشجاعة؛ فهوي يحتمي بسيفه ورمحه، ويلوذ بالخيل المقربة من الخيام؛ فحصون بني تغلب رماح عالية، وسيوف ماضية، وذلك في قول عمرو بن كلثوم(٢٨):

لنـا حُصُونٌ مِنَ الخَطِّيِّ عَاليَـةٌ ... فيهـا جَداولُ من أسيافنا البتْرِ
فَمَنْ بَنَى مَدَراً مِنْ خَوفِ حـادثَةٍ ... فإنَّ أسيافَنا تُغْني عَنِ المَدَرِ

وحصون بني أسد خيول مقربة جُرْدٌ، تعدو بالرجال في قول عبيد بن الأبرص يذكر منازل قومه(٢٩):

مـالَنا فيها حُصُونٌ غيرُ مـا الـ ... مُقْرَباتِ الجُرْدُ تَرْدي بالـرِّجـال

وتجربة الأَسْعَر، مرثد بن أبي حمران الجُعْفِيّ في الحياة أسلمته إلى أنْ يقول(٣٠):

ولقد علمتُ عَلَى تَجَشُّمِيَ الرَّدَى ... أنَّ الحصونَ الخيلُ لامَدَرُ القُرَى

وقد جمع كلَّ ذلك (السيف والرمح والخيل) خالدُ بن جعفر العامريّ في قوله(٣١):

ولاحرْزَ إلاّ كلُّ أبيَضَ صـارمٍ ... وكلُّ رُدَيْنـيٍّ وجَرداءَ ضامِرِ

(٢٨) ديوان عمرو بن كلثوم ص١٠٥. وبنى مدراً: بنى حصناً. ونسب البيتان إلى عمرو بن كلثوم الكناني.

(٢٩) ديوان عبيد. ص١١٨. وتردي: تعدو.

(٣٠) الأصمعيات ص١٤١.

(٣١) أشعار العامريين الجاهليين ص٦٥. وافتخر ربيعة بن مقروم الضبّيّ بأن معاقل قومه سيوف ورماح ودروع. انظر شرح اختيارات المفضل ٢/ ٨٤٨-٨٤٩).

إن الأعراب، وهم يحتمون برماحهم وسيوفهم، ويلوذون بخيولهم، يستطيلون على أهالي القرى الذين يبنون الحصون ليحتموا بها من الأعداء، ولتزداد قدرتهم على الاستقرار في المكان.

ولما كان الارتحال سمة رئيسة لحياة الأعراب، فقد كثُر في شعرهم تصوير الارتحال، وذكر المكان المرتحل عنه. وكان حدث الارتحال مثيراً لمشاعر الحزن في نفوس الأعراب؛ فالارتحال يؤذن بتحطم بعض القلوب، وبانقطاع بعض العلاقات الإنسانية الدافئة، ومن ذلك ارتحال الحبيبة وأهلها؛ فقد أصاب طرفة بالفجيعة[٣٢]، وراع عنترة[٣٣]، وأصاب بشر بن أبي خازم بما لاعزاء للقلب منه[٣٤]، وآلم عمرو بن كلثوم، فأورثه حزناً يفوق ما تشعر به ناقةٌ فقدت ولدها، أو عجوز دفنت أولادها كلهم[٣٥].

وحدث الارتحال يحزن المقيم والظاعن معاً، يقول زهير ذاكراً منازل لآل أسماء[٣٦]:

لآل أسماءَ إذ هامَ الفؤادُ بها   حِيناً، وإذ هِيَ لم تَظْعَنْ، ولم تَبِنِ
وإذْ كِلانا إذا حانتْ مُفارَقَةٌ   مِنَ الديارِ طَوَى كَشْحاً عَلَى حَزَنِ

وبارتحال الأعرابيّ عن المكان لاتنقطع صلته به انقطاعاً تاماً، فإقامته فوق ذلك المكان في جزء من تاريخه، تختزنه ذاكرته، وتثير رؤيته بعد سنين من الارتحال ذكريات أيامٍ خوالٍ تشعل في جوانحه نيران الشوق إلى أنس ذلك المكان، فيسترجع بخياله تلك الأيام، ولكن الخيال يصطدم بالواقع المؤلم؛ فمكان الذكريات طَلَلٌ، وأنسه شذرَ مذرَ، وحينئذٍ تسمح عيون الأعراب بالدموع، ومنهم لبيد الذي يقول[٣٧]:

(٣٢) انظر ديوان طرفة ص٥٩
(٣٣) انظر شرح ديوان عنترة ص١٥٤.
(٣٤) انظر ديوان بشر ص١.
(٣٥) انظر ديوان عمرو بن كلثوم ص٨١.
(٣٦) شعر زهير ص ٢٧٥. والكشح: الخاصرة.
(٣٧) شرح ديوان لبيد ص٢٦٧. والسخال: جمع سخلة، وهي ولد الشاة من المعز والضأن.

لمنْ طَلَلٌ تضمَّنَــــــهُ أُثَالُ ... فَسَرْحَةُ فــــالمَرَانَةُ فـــالخَيَالُ
فَنَبْعُ فــالنُّبـيــعُ فَذُو سُدَيــرٍ ... لآرام النِّعَـــاج بـــه سخَالُ
ذكـرتُ بـه الـفـوارسَ والـنَّدامى ... فَدَمْعُ الـــعــــينِ سَحٌّ وانْهِمَالُ

ومثل ذلك قول عبيد بن الأبرص(٣٨):

تُحـاولُ رَسْماً منْ سُلَيْمى دَكَادكا ... خلاءً تُعَفِّيـه الـرِّيـاحُ سَوَاهكـا
تَبَدَّلَ بَعْدِي مِـنْ سُلَيْمَى وأهْلِهَـا ... نَعَامـاً تَرَعَّاهُ وأدْمـاً تَــرَائكَـا
وَقَفْتُ بِــهِ أبكِي بُكـــاءَ حَمَامَةٍ ... أَرَاكِيَّةٍ تَدْعُو الحَمَـــامَ الأوارِكَـا

لبيد يتذكّر الفوارس والنّدامى، وعبيد يتذكر سُلَيْمى وأهلها، وكلاهما -لبيد وعبيد- يبكيان، ولطالما بكى الأعراب حين رأوا دياراً كانت للأهل والأحباب والأصحاب، وقد أضحت دارسة، لاأنس فيها إلا نعاما وظباء ترتع، وبقايا رسوم لها العيون تدمع.

وكان حزن الأعرابيّ حين يرى ديار قومه الدّارسة شديداً، وكان يحلم باستعادة الزمن ليراها وقد أضحت عامرة ومأهولة بالأهل والأحباب والأصحاب. ولكن استحالة تحقق الحلم تجعل الأعرابيّ الشاعر يلوذ باللغة والخيال ليبعث الحياة الإنسانية في الأطلال والرسوم كقول عنترة(٣٩):

يــا دارَ عَبْلَةَ بـــالجِواءِ تَــكَلَّمِي ... وعِمِي صبَاحاً دارَ عَبْلَةَ واسلَمي

وقول زهير(٤٠):

فَلَمّا عَرَفْتُ الـدارَ قُلْتُ لِرَبْعِهـا: ... ألا عِمْ صَبَاحاً، أيُّها الرَّبْعُ واسلَمِ

إن (عنترة وزهيراً) يشخّصان الديار الدارسة بإسباغ صفة القدرة على

(٣٨) ديوان عبيد ص٩١ -٩٢. وتحاول رَسْماً: تحاول أن تتعرّف عليه. ودكادك: جمع دكدك، وهو المستوى من الأرض. وقد نعت المفرد بالجمع. والسّواهك: السّواحق. والأدم: الظباء التي ليست بخالصة البياض. والترائك: جمع تريكة، وهي المتروكة. والأوارك: جمع مفرده وركاء، من ورّك بالمكان وُروكاً: أقام.

(٣٩) شرح ديوان عنترة ص١٤٨.

(٤٠) شعر زهير ص٧. والربع: الدار حيث أقام أهله في الربيع وغيره.

الكلام والحوار عليها، وتلك من أبرز صفات الإنسان، ولاسيما الجاهلي الذي يعتدّ بالفصاحة والبيان. ولكن المحاولات الفنيّة لبعث الحياة الإنسانية في الأطلال والرسوم تصيب الذين يودّون جعل الحلم حقيقةً بالخيبة؛ فالأطلال لاتجيب، ولو كان السائل ملحاحاً كالشمّاخ في قوله(٤١):

وعَرَفْتُ رَسْماً دارساً مُخْلَوْلِقاً   فوَقَفْتُ واستَنْطَقْتُهُ استِنْطَاقَا

وحينئذ يفيق الأعرابي الشاعر من غفوة الحلم، ويدرك أن طول المساءلة للديار لاتُغيِّر الواقع المؤلم، ولاتبعث الحياة في الجماد(٤٢):

وَقَفْتُ بِهَا أُسائِلُها طَوِيلاً   وما فيها مُجَاوِبةٌ لِداعي

وساءل بشر بن علَّيق الطائي الديار «فاستعجمت أن تكلّما» ثم ساءلها ثانية «فاستعجمت أن تجيبني»(٤٣). أرادها أن تتكلم وأن تفيض في الحديث معه فاستعجمت، ثم رضي منها بالإجابة، بالكلام القليل، فاستعجمت أيضاً.

الديار لاتتكلم، تلك حقيقة يعود الأعرابي الشاعر إلى إدراكها بعد صحوته من غفوة حلمه الشاعري، وحينئذ قد يعود على نفسه باللوم لأنه يحاول المستحيل؛ ومن ذلك قول سلامة(٤٤):

وَقَفْتُ بِها ما إنْ تُبِيْنُ لِسائِلٍ   وهَلْ تَفْقَهُ الصُّمُّ الخوالدُ مَنْطِقي؟

وقول لبيد(٤٥):

فَوَقَفْتُ أَسألُها، وكيفَ سُؤالُنا   صُمّاً خوالدَ ما يُبِيْنُ كلامُها؟

ماذا بعد الوقوف والمساءلة والعيّ؟ لاشيء عدا رحيل السائل، وفي قلبه حسرة، إلى مكان آخر مأهول بالأقارب والأحباب والأصحاب(٤٦):

(٤١) ديوان الشمّاخ ص٢٦٢. ومخلولقاً: مستوياً بالأرض.

(٤٢) ديوان بشر ص١٠٩.

(٤٣) قصائد جاهلية نادرة ص١٨٧

(٤٤) ديوان سلامة ص١٥٨.

(٤٥) شرح ديوان لبيد ص٢٩٩. والخوالد: البواقي.

(٤٦) شعر زهير ص١٧٤. والوجناء: عظيمة الوجنات. وجلعد: شديدة صلبة.

فَلَمَّا رَأَيْتُ أَنَّهَا لا تُجِيبُنِي   نَهَضْتُ إلى وَجْنَاءَ كالفَحْلِ جَلْعَدِ

إن نغمة الحزن تظهر في كلّ نشيد يذكر فيه الأعرابيّ دياره المرتحل عنها، إنّه يُعَبِّر في وصف الأطلال عن «انحسار المدّ الحضاريّ، وهزيمة الوجود الإنساني»[٤٧]، وعن اضطراب نفسه، وقلقها، فالارتحال من مكان إلى آخر يجعل الأعرابيّ منتمياً إلى أكثر من مكان؛ وتجعل مشاعره تجاه المكان تتراوح بين الاعتداد بالمكان الذي يقطنه، والحنين الى الأمكنة المرتحل عنها، والبكاء عليها[٤٨].

وإن اختلاط اعتداد الأعراب ببواديهم وحياتهم بحزنهم على المنازل التي هجروها جعل في انتمائهم إلى المكان اعتداداً وانكساراً ينتجان قلقاً طالما أتعب أولئك الأعراب، وأشاع في أشعارهم نغمة البكاء، وأوحى بإحساسهم بقسوة الحياة، وبرهبة الشتات، وبالرغبة في الاستقرار، بَلْ لقد سرح بعض الأعراب بميلهم إلى حياة أهل القرى ومنهم ساعدة بن جُؤَيَّةَ الهذلي، في قوله[٤٩]:

(٤٧) ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي ص١٢٦. وانظر مقالات في الشعر الجاهلي ص١٥٧-١٨١.

(٤٨) الوقوف على الأطلال ظاهرة رئيسة في الشعر الجاهلي، وقد أفرد بعض الباحثين العرب دراسات خاصة بها. ومن المفيد الإشارة ها هنا إلى أن شعر الوقوف على الأطلال ليس خاصاً بالأعراب، بل نجده في شعر أهالي بعض القرى ولاسيما يثرب. وقد لاحظ يوسف اليوسف (مقالات في الشعر الجاهلي ص١٨٤) أن طللية أصحاب المدن يسود فيها القهر الجنسي، وتكاد تهمل القحل والتهدّم الحضاري، فأصحاب المدن لايشغلهم تحطم المكان وقحط الطبيعة. وأودّ أن أضيف ها هنا أن وقوف شعراء القرى على الأطلال كان على الأغلب وقوفاً مصطنعاً، أملته ضرورات البناء الفني للقصيدة الجاهلية، وليس وقوفاً معبراً عن تجارب واقعية فرضتها طبيعة الارتحال الجماعي لقوم الشاعر من مكان إلى آخر. ويؤكد ما ذهبت إليه أن شعر قريش، وليس بين شعرائها محترفون، يخلو من شعر الوقوف على الأطلال إلا أبياتاً يسيرة (انظر شعر قريش ص ١٧٦ - ١٨١).

(٤٩) شرح أشعار الهذليين ٣/ ١١٨٤. والقشعة: قطعة النطع. وتخذّمت: تَقَطّعت. وغصناً: أراد شجرة. والمواشم: الإبَر. الشّثّة: شجرة طيبة الريح، مرّة الطعم تعمل منها البيوت. والصرائم: جمع مفرده صريمة: وهي الرملة المنصرمة من الرمال ذات الشجر. والموجح: الكثيف الغليظ. واللطائم: العير التي فيها الطيب.

إنْ يَكُ بيتي قَشْعَةً قَدْ تَخَدَّمَتْ ... وَغُصْناً كأنَّ الشَّوكَ فيه المَواشِمُ
فَذلكَ ما كنَّا بسَهْلٍ وَمَرَّةً ... إذا ما رَفَعْنا شَتَّةٌ وصَرائِمُ
فَقَدْ أشْهَدُ البيتَ المُحَجَّبَ زانَهُ ... فِراشٌ وَجُذْرٌ مُوجَحٌ ولَطائِمُ

إنّه أعرابيّ بيوته من جلد وأغصان شائكة، ولكنه يعتدّ بأنّه كان ينزل بيوتاً مبنيةً، جُدرها غليظة، تزدان بالفراش، وينعم أصحابها بالطيب. وسياق الاعتداد في هذا الشعر يوحي بتفضيل العيش في البيوت القروية على العيش في الخيام الأعرابيّة. وكان يزيد بن الصَّعِق العامريّ أكثر صراحة من ساعدة في إظهار الميل إلى حياة أهل القرى؛ فقد زار يزيد صنعاء، ورأى أهلها، وما فيها من العجائب، فلمّا انصرف قيل له: كيف رأيت صنعاء، فقال(٥٠):

مَنْ يَرَ صنعاءَ الجنودَ وأهلَها ... وَجُنودَ حِمْيَرَ قاطنينَ وحِمْيَرَا
يَعْلَمْ بأنَّ العَيْشَ قُسِّمَ بينَهُمْ ... حَلَبُوا الصَّفاءَ، فأنْهَلُوا ما كَدَّرَا
ويَرَى مقاماتٍ عَلَيْها بَهْجَةٌ ... يَأرَجْنَ هِنْدِيّاً، وَمِسْكاً أذْفَرَا

إنّه معجب بصنعاء وبأهلها؛ فلقد اصطفوا لأنفسهم رغد العيش، فباتت على ملامحهم البهجة، وفاح من أردانهم الطيب.

إن أنفة الأعرابي الظاهرة من العيش في غير مداه الجغرافي لاتنفي رغبته الدفينة بل الصريحة أحياناً في الاقتدار على الاستقرار، والخلاص من مشاقّ الارتحال، والبحث المستمر عن الأماكن المناسبة لبقائه واستمرار وجوده الإنسانيّ، إنّ في أعماقه رغبة في حياة مستقرة، يتحرر فيها من قيود الطبيعة القاسية التي ترغمه على الارتحال. بل لقد رأى بعض الأعراب أن سببَ الارتحال الإنسانُ لا المكانُ؛ فالإنسان الذي لايرتضي أن يبذل جهداً لجعل المكان مناسباً للاستقرار تستريح نفسه إلى الارتحال إلى مكان جديد يستثمره، ولايطوره، ثم يرتحل عنه إلى غيره، وهذا ما يُفهم من قول عمرو ابن الأهتم المنقري(٥١):

(٥٠) أشعار العامريين الجاهليين ص٥٩. ومسك أذفر: جيّدٌ.
(٥١) شرح اختيارات المفضل ٢/ ٦١٠

لَعَمْرُكَ مـا ضـاقَتْ بـلادٌ بأَهْلِهـا   ولـكـنَّ أَخْلاقَ الـرجـالِ تَضِيـقُ

إنه قولٌ واعٍ، يدعو إلى تطوير المكان وإلى الاستقرار، وتجاوز مرحلة الارتحال من مكان الى آخر، تلك هي أبرز آثار المدى الجغرافي البدويّ في عقلية سكانه وقيمهم، فكيف كانت آثار المدى الجغرافي القروي والريفي في سكانه؟

* * *

أهل القرى

إنّ استيطان القرى والأرياف(٥٢) في شبه الجزيرة العربية ارتبط بوجود المياه وبصلاحيّة المكان للزراعة (ومن ذلك يثرب والطائف) أو للتجارة (ومن ذلك مكّة). ولقد مرّ بنا في أثناء الحديث عن القرار بالمكان افتخار أبناء القرى بحفر الآبار، وامتلاك مزارع النخيل والأعناب، وبذل الجهد اللازم لاستثمار تلك المزارع، كما افتخروا ببناء الحصون والآطام التي تؤوي أصحابها، وتُسهم في دفع غوائل الأعداء؛ إنهم يفخرون بجهودهم المبذولة لتطوير مواطنهم، وأكرم بذلك فخراً، فتلك الجهود تدعم استقرارهم وترسخ وجودهم في مواطنهم.

وفخر أبناء القرى بجهودهم في مجالات الزراعة والريّ والبناء يبرز الخلاف الكبير بينهم وبين الأعراب الذين احتقروا تلك الجهود، ونفروا من مزاولتها، وأعلنوا اعتزازهم بامتلاك الإبل، فمنها يشربون ويأكلون، وبامتلاك الخيل والسلاح، فبها يكسبون لأنفسهم، ويدافعون عنها. وكان أهالي القرى والأرياف يفاخرون الأعراب، ويسخرون منهم، كقول أوس بن حجر يهجو رجلاً من بني أسد(٥٣):

وَعَيَّرْتَنــا تَمْرَ الـــعِراقِ وبُرَّهُ   وزَادُكَ . . . الـكَلْبِ شَوْطَهُ الجَمْرُ

(٥٢) يقال للريفيّ بحريّ أيضاً. انظر شرح ديوان لبيد ص٢٩. وذكر الريف في شرح ديوان الأعشى ص٧٨، وديوان الحطيئة ص٢٢٢.

(٥٣) ديوان أوس ص٣٨.

وفَضَّلَ حسان بن ثابت يثرب على البادية؛ فأودية يثرب ومياهها وبنيانها(٥٤):

أَحَبُّ إِلى حَسّانَ لَو يَستَطيعُهُ ... مِنَ المُرقِصاتِ مِن غِفارٍ وأَسلَمِ

وإذا كان الشاعر الأعرابيّ يفخر بقوله: «إنّا وَجَدْنا أبانا لاعقار له» فإنّ عَديّ بن وداع العُقَوِيّ الأزديّ العُماني(٥٥) له موقف مغاير من تَمَلُّك العقارات، في قوله(٥٦):

يا بنةَ كعبِ بنِ صُلَيْعٍ ألا ... تَستَيقِني إِنْ كُنْتِ لَم تَذْهَلي

قالَتْ ألا لا يُشْتَرى ذاكُمُ ... إلا بِرَغْبِ الثَّمَنِ الأَجْزَلِ

إنْ تُعْطِنا سَطْرَ الحِفافَينِ مَقْـ ... ـطوعاً لَنا بَتْلاً إذَنْ نَفْعَلِ

إنَّ الحِفافَيْنِ عَقارُ امرِئٍ ... يَمْنَعُهُ الضَّيْمُ، فلا تَجْهَلي

مالُ امرِئٍ يَخْبِطُ في الغَمْرَةِ الْـ ... ـقِرْنَ غداةَ البأسِ بالمُنْصُلِ

إنْ كُنْتِ تَسْتَأْسينَ لابُدَّ فالْـ ... ـمَعروفُ مِنّا اختَنا فاسْألي

العَبْدَ أو بَكْرَتَنا الحُرَّةَ الْـ ... ـزَّهْراءَ أو مُنْصِفَةَ النُّزَّلِ

طِبْنا بِهذا لَكِ نَفْساً فإنْ ... تَرْضَيْ بِهِ عَنّا إذَنْ فافْعَلي

إنه يرغب بابنة صليع، ولعلها كانت ترغب به أيضاً، ولكن عَقاراً (أرض الحفافين) كان يحول بينهما؛ هي تريد العقار لها، وربما لأهلها، وهو لاتسمح نفسه ببذله، بل يبذل عبداً، أو ناقة فَتِيّة، أو جارية تحسن الخدمة، نفسه تطيب ببذل أي شيء من ممتلكاته لنيل تلك المرأة عدا أرض الحفافين، فهل رضيت هي بذلك؟ لاندري، ولكن الشعر يظهر حرص كلّ منهما على تملك العقار، وذلك ما كان يهرب منه الأعرابي الذي يحرص على تملك الإبل، ليكون ماله معه أينما حَلَّ أو ارتحل.

---

(٥٤) ديوان حسان ص٣٤١. والمرقصات: اللواتي يُرقصن إبلهنّ. والرقص: ضربٌ من العَدْو.

(٥٥) ثمة خبر عن الشاعر في (معجم ما استعجم ١/٤٨) يدل على أنه من العُقاة من أزد عمان. ولكنّ اسم أبيه ورد مُحَرَّفاً (وَقّاع).

(٥٦) قصائد جاهلية نادرة ص٥١-٥٢. وبتلاً: قَطْعاً. ويخبط في الغَمْرة: يضرب في الحرب. وتستأسين: تتخذين الأسوة، وهي العزاء. والبكرة: الفتية من الإبل. ومنصفة النزّل: الجارية، أو خادمة الضيوف.

والقرى العربية ليست واحدة في قيمها ونمط معيشتها؛ فقد عبر الشعراء عن نمطين من حياة أهالي القرى هما: النمط الزراعي، والنمط التجاري. أمّا الأول فنجد تعبيراً عنه في أشعار أهالي يثرب، وكذلك أهالي الطائف، الذين افتخروا بحفر الآبار، وشقّ السواقي وزراعة النخيل، وأما الثاني فنجده في أشعار أهالي مكة الذين افتخروا بحفر الآبار اللازمة لشرب سكانها، ومن يؤمّها من الحجاج والتجار. ولكنهم أعرضوا عن ذكر الزراعة[٥٧]. لعدم صلاح الأراضي المحيطة بمكة للزراعة. وبرز أثر التجارة في إعلاء شأن القيمة المادي في الشعر المكّي[٥٨]، ومن ذلك الافتخار بلبس الثياب الفاخرة، والتلذّذ بمتع الحياة المادية كقول عمارة بن الوليد المخزومي[٥٩]:

خُلِقَ البيضُ الحسانُ لنا وجيادُ الرَّيْطِ والأُزُرُ

وقول الزبير بن عبد المطلب الهاشمي[٦٠]:

ولكنّا خُلِقْنا إذْ خُلِقْنا لنا الحِبَراتُ والمِسْكُ الفَتِيتُ

ولونت التجارة شعر قريش بمعانٍ جديدة كقول عبد الله بن الزبعري يمدح هاشم بن عبد مناف[٦١]:

وهو الذي سَنَّ الرحيلَ لقومه رحَلَ الشتاء ورحْلَةَ الأصياف

وتركت التجارة أيضاً آثارَهَا في شكل القصيدة المَكّيَة التي خلت من المقدمة الطلّلية ومن الرحلة عبر الصحراء؛ فالشاعر القرشي المكّي «الذي ترعرعَ في بيئة تجاريّة انطبع تفكيره بالأساليب التي توصله إلى هدفه بأقصر الطرق وأقلّها كلفة، وأكثرها وضوحاً»[٦٢].

(٥٧) من الملاحظ أن أهالي مكة لم يفخروا ببناء الحصون؛ فبلدهم آمن، ومحميٌ بتعظيم أكثر العرب له ولأهله، ولذلك لم يرغب أهالي مكة ببناء الحصون فيها.

(٥٨) انظر ذلك مفصلاً في شعر قريش ص١٥٤-١٥٨

(٥٩) الأغاني ٩/ ٦١. والرَّيط: جمع رَيْطة، وهي كلّ ثوب لين رقيق.

(٦٠) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ١/ ٦٦. والحبرات: جمع حَبَرَة، وهي بُرْدٌ يَمان.

(٦١) ديوان عبد الله بن الزبعري ص٥٤. وينسب الشعر إلى مطرود بن كعب الخزاعي.

(٦٢) شعر قريش ص ١٧٦.

ولقد أبرزت المعركة الشعرية بين مكّة ويثرب في عصر البعثة أن أهالي يثرب المزارعين كانوا يرون مهنتهم أشرف من التجارة، ومن الأشعار الموحية بذلك قول حسان بن ثابت في يوم أحد يهجو بني عبد الدار القرشيين(٦٣):

حَسِبْتُمْ والسَّفِيهُ أخو ظُنُونٍ ... وذلكَ ليسَ منْ أَمْرِ الصَّوابِ
بأنَّ لقاءَنا إذْ كانَ يَوْمٌ ... بِمَكَّةَ بَيْعُكُمْ حُمْرَ العِيَابِ

وكذلك غمز كعب بن مالك من قناة قريش يوم الخندق؛ فقومه يملكون أراضٍ غنية بالمياه، صالحة للزراعة، ولايشتغلون بالتجارة، يقول كعب(٦٤):

ألا أَبْلِغْ قُرَيْشاً أنَّ سَلْعاً ... وما بينَ العُرَيضِ إلى الصِّمادِ
رَوَاكِدَ يَزْخَرُ المُرَّارُ فيها ... فَلَيْسَتْ بالجِمامِ ولا الثِّمادِ
كأنَّ الغابَ والبَرْدِيَّ فيها ... أَجَشُّ إذا تَبَقَّعَ للحَصادِ
ولم نَجْعَلْ تجارتنا اشتراءَ الـ ... حَمِيرِ لأرضِ دَوْسٍ أو مُرادِ

تلك إشارات شعرية إلى وجود اختلاف في القيم ونمط الحياة لدى أهالي القرى، ولكن ذلك لايحجب توافقهم الشديد الناتج عن استقرارهم، وعدم اضطرارهم للانتجاع والغزو لكسب الرزق، وتأمين المكان اللازم للاستقرار الموقت. وكان صدى ذلك واضحاً -كما أشير آنفاً- في افتقار شعر القرى إلى شعر الأطلال المشحون بحزن الأعراب على الأماكن المرتحل عنها وقلقهم، وتوقهم إلى الاستقرار الدائم، وهذا يعني أن القرى منحت المستقرين فيها، والمنتمين اليها شعوراً بالرضا، وخلاصاً من القلق الذي يسببه الارتحال والأسف على ضياع الجهد المبذول في الأماكن المرتحل عنها.

وإذا كان بعض الأعراب قد تاقوا إلى نمط الحياة القرويّ المتحضّر فإن

---

(٦٢) شعر قريش ص١٧٦.

(٦٣) ديوان حسان ص٣٧٢. والعياب: جمع عَيْبَة، وهي ما يضع فيها الرجل متاعه.

(٦٤) ديوان كعب بن مالك ص١٩٢. وسَلْعٌ والصِّماد: جبلان بالمدينة. والعُرَيض: وادٍ بالمدينة أيضاً. ورواكد: ثابتة. والمُرار: النهر الذي يمرّ فيها. والجِمام: وافرة المياه. والثماد: قليلة المياه. والأجشّ: العالي الصوت. وتبقّع للحصاد: صار فيه بقع بيضاء وصفراء من اليبس.

أهالي القرى كانوا يصدرون عن قيم أعرابية خالصة أحياناً، كافتخار قيس بن الخطيم الأوسي اليثربي بأن السيوف هي معاقل قومه في قوله يصف الخزرج[٦٥]:

مَعاقِلُهُمْ آجامُهُمْ، ونساؤُهُمْ — وأيمانُنا بالمَشْرَفِيَّةِ مَعْقِلُ

وافتخار حسان بن ثابت الخزرجي اليثربي بأن قومه قادرون على الغزو، واستباحة مواطن الأعداء[٦٦]:

ألَسْنا بَحلاَّلِينَ أرْضَ عَدُوِّنا — تأرَّ قَليلاً، سَلْ بِنا في القَبائِلِ

وافتخار الزبير بن عبد المطلب الهاشمي المكي[٦٧]:

ولا أُقِيمُ بِدارٍ لا أشُدُّ بِها — صَوْتي إذا ما اعترتْني سَوْرَةُ الغَضَبِ

تلك أشعار قروية، ولكنها تعبّر عن عقلية أعرابية تنفر من بناء الحصون، وتتوق إلى الغزو والارتحال. ومن يتتبع أشعار القرى يجد فيها قيماً أعرابية أصيلة متغلغلة في نفوسهم، ولاسيما ما يتصل منها بالتعصب للجماعة الأبوية كقول أبي زمعة الأسدي المكي[٦٨]:

أحبُّ قريشاً كلَّها وأحوطُها — ولستُ بسبّابٍ لذي الرَّحْمِ مِلْطَمِ
وإنْ حَمَّلُوني ما أُطيقُ حَمَلْتُهُ — ويَكْرُمُ فيهم مُسْتَرادي ومَطْعَمي

إن استقرار الجاهليين طوّر نمط حياتهم وقيمهم بالحذف والإضافة. ولذلك كان التقارب شديداً بين الأعراب وأهالي القرى. وأما المفارقات التي ظهرت بينهما فهي نتاج الإضافة التي تَخَلّق بها أهالي القرى المتطوّرون، والأعراب الراغبون بالتطور، ونتاج المتمسكين بالقديم. والراغبين بالحفاظ على نمط حياتهم وقيمهم. وبذلك تظهر جدلية التطور من انتماء أعرابي قديم إلى انتماء قروي متطور.

(٦٥) ديوان قيس ص١٣٧.
(٦٦) ديوان حسان ص١٦٦. وتَأرّ: تَثَبّت.
(٦٧) عيون الأخبار ١/ ٢٩٢.
(٦٨) عيون الأخبار ١/ ٢٩٢

لقد كان تنوّع المكان العربي سببا في تنوّع قيم المنتمين إليه، وفي تباين عقليتهم؛ فسكان البوادي يتمايزون من سكان القرى والأرياف، ولكن تمايزهم لايلغي وحدتهم بل يؤكدها، ويظهر الحركة النشطة في المجتمع الجاهلي، وهو ينتقل من طور الأعراب المرتحلين إلى طور العرب المستقرين.

المصادر والمراجع

١- أشعار العامريين الجاهليين، د. عبد الكريم يعقوب، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٢م

٢- الأصمعيات، الأصمعي. دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

٣- الأغاني، الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م

٤- ديوان امرئ القيس، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٩٠م.

٥- ديوان أوس بن حجر، ت محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

٦- ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، ت عزّة حسن، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢م.

٧- ديوان (شعر) حاتم بن عبدالله الطائي، ت عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م.

٨- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، ت سيد حنفي حسنين، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣م.

٩- ديوان الحطيئة، ت نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٠- ديوان سلامة بن جندل، ت فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، ١٩٦٨م.

١١- ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، ت صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

١٢- ديوان طرفة بن العبد، ت دريّة الخطيب، ولطفي الصّقّال، دمشق، ١٩٧٥م.

١٣- ديوان الطفيل الغنويّ، ت محمد عبد القادر أحمد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٦٨م.

١٤- ديوان عامر بن الطفيل، دار صادر، بيروت، ١٩٦٣م.

١٥- ديوان العباس بن مرداس السلمي، ت يحيى الجبوري، بغداد، ١٩٦٨م.

١٦- ديوان عبيد بن الأبرص، ت حسين نصار، مصر، ١٩٥٧م

١٧- ديوان عمرو بن كلثوم، صنعة علي أبو زيد، دار سعد الدين، دمشق، ١٩٩١م

١٨- ديوان قيس بن الخطيم، ت ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧م

١٩- ديوان كعب بن مالك الأنصاري، ت سامي مكي العاني، بغداد، ١٩٦٦م.

٢٠- ديوان النابغة الذبياني بتمامه، ت شكري فيصل، دمشق، ١٩٦٨م.

٢١- شرح اختيارات المفضل الضّبّي، صنعة التبريزي، ت فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٢- شرح أشعار الهذليين، السكري، ت عبد الستار أحمد فرّاج، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٣- شرح ديوان الأعشى الكبير، ت حنّا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٢م

٢٤- شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، ت أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥١-١٩٥٣م.

٢٥- شرح ديوان عنترة، ت مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٢م

٢٦- شرح ديوان كعب بن زهير، صنعة السكري، القاهرة، ١٩٥٠م

٢٧- شعر زهير بن أبي سلمى، ت فخر الدين قباوة، حلب، ١٩٧٠م.

٢٨- شعر عبد الله بن الزبعرى، ت يحيى الجبوري، بيروت، ١٩٨١م.

٢٩- شعر عمرو بن شأس الأسدي، ت يحيى الجبوري، النجف الأشرف، ١٩٧٦م

٣٠- شعر عمرو بن معد يكرب الزبيدي، ت مطاع الطرابيشي، دمشق، ١٩٧٤م.

٣١- شعر قريش في الجاهلية وصدر الإسلام، فاروق اسليم، دار معدّ، دمشق، ١٩٩٧م.

٣٢- شعر النمر بن تولب، صنعة نوري حمودي القيسي، بغداد، ١٩٦٩م.

٣٣- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، ١٩٥٥م.

٣٤- عيون الأخبار، ابن قتيبة، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٥- قصائد جاهلية نادرة، يحيى الجبوري، بيروت، ١٩٨٢م.

٣٦- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت.

٣٧- المعاني الكبير، ابن قتيبة، صححه سالم الكرنكوي، دار النهضة الحديثة، بيروت.

٣٨- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م.

٣٩- معجم الشعراء، المرزباني، ت عبد الستار أحمد فرّاج، مكتبة النوري، دمشق.

٤٠- معجم ما استعجم، أبو عبيد البكري، ت مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٤٥-١٩٥١م.

٤١- مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥م.

٤٢- النقائض: نقائض جرير والفرزدق، أبو عبيدة، دار الكتاب العربي، بيروت.

* * *

ابـــداع

شعـــر

الـــدرب

ممدوح السكاف*

أتـركي وهـمـي يواسيـنـي فـإنّي   عـاشـقٌ للـوهـم أشـتـامُ الـسـرابا
فـاضت الـروحُ وغـالـتْ شـهـقـاتـي   شـهـقـةٌ سـودا ء،أدركـت الـيـبـابا
هل أنا أسرفت في الحلم، تمادتْ   هـوتـي عـمـقـاً وزادتـنـي اغـتـرابا
أو تـعـلـلـتُ بـوقـتٍ مـن سـمـاءٍ   يمطرُ الخصب، سيدنيني اقترابا
لـفّني الـلـيـلُ، فـيـالـيـلُ تـرفّقْ   بدمي يهمي شحوباً واكتئابا
واتئدْ في النّزفِ ياجرحي إذا ما   أنهكتني الفأسُ ضرباً واحتطابا

---

*ممدوح السكاف: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، له العديد من الدواوين الشعرية.

شادَ لي رملي قصوراً من خيالٍ ودخلتُ البهو.. هرولتُ انسحابا
أيفيضُ الحبُّ في رفةِ جفنٍ والمواثيقُ.. كتاباً.. فكتابا؟
يالهيب الأمس، وافتني رؤاهُ فضممتُ الأمس، أجهشت انتحابا

***

هامتِ النجوى فرفت لهفاتي تتقرى منزلاً في الظنّ غابا
منزلاً من ياسمين الشّام يزكوْ بأريجٍ أخضر النَّفح انسكابا
عرشت أفياؤه نوراً خضيلاً ودنا الوردُ عناقاً، واصطحابا
سافَ من نومك ياوعد العذارى عطره واختال ألواناً عذابا
أنت أهديتِ له الومضَ عبيراً فتناءى كالصَّدى آب وآبا
إنها أنفاسك النشوى ربيعٌ ذوبَ الطيب على الطِّيبِ فذابا
ينحني البرقُ على الغيم عطوفاً والشذا يرنو إلى البوح انجذابا

***

ولهي في حضرة التّوق يداريْ شغفي بالتيه، ينهد انكبابا
من زقاقٍ لزقاقٍ تتهادى خطوتي في الظلّ همساً وانسيابا
مترعاً بالحدس، قادتني اشتياقاً رحلةُ المنفى إلى الشط صوابا
عندما لاحَ لطيفي طيفُ حزني كانت الشرفة تستجدي السحابا
والمدى أوغل في الصمت كنفسي مُجهداً لوَّح للموت ارتقابا
كم تمنيت تُطلين لأرويْ عطشاً لجَّ بأضلاعي ارتيابا
حدقتْ عيناي في الأعماق بهراً أو فراغاً ضاق في الرؤيا فلابا
قلقي يفتضُّ أسرار خضوعي وانتظاري موجعٌ شقَّ الإهابا
آه.. يالثلج يهوي في كياني كهويِّ الريح أنقاضاً.. هبابا

***

هاضت اللُّقيا جناحيَّ استطارتْ ... رعشةٌ في الصَّدْرِ تنهلُّ انصبابا
أشرعت للبحر أسفاري رحيلاً ... فتوسلتُ أرجيها إيابا
وترنحتُ غريقاً.. يالموجي ... شاهقاً، أسيانَ، بل يهذي اصطخابا
إنه العمرُ.. شظايا سنوات ... وهوىً حلوٍ تخطاني شبابا
ضاع عني الدربُ، يادرب احتضنِّي ... أطرقَ الدربُ ظلاماً وضبابا
كم تعثرت مع الذكرى فهاجتْ ... ذكرياتي ودمي انحلَّ خضابا
وتلفتُّ إلى أين سأمضي؟ ... أين... ياأينَ؟ لقد حارتْ جوابا
إنني أنحتُ في الصخر طريقي ... كلما سويتُهُ انداح قبابا
يانحيبَ السَّفح لو تدري انحداريْ ... لهتكت الدمع ستراً أو حجابا
أغداً أنسى ويذروني رمادي ... أم رعاف الشوق يُوريني التهابا
ينضحُ الزنبقُ أنساماً، عطوراً ... تارةً تحبو، وطوراً لاتُحابى

***

مرهفاً كالضوء أسري في الدياجي ... مُستباحاً، خاوياً، ظُفراً ونابا
مُفرداً في البيد يدميني وثاقيْ ... شارداً في القفر يأساً وانتهابا
هزني الوجدُ فأعياني انكفاءً ... وتولاني انعداماً واستلابا
كان لي عصري وشهداً قد سقاني ... هارت الأنفاسُ والجسمُ استرابا
نجِّني يا ربُّ من بردي وعُريي ... أدفئ العظم ورديني ثيابا

***

ليس لي إلاك حباً ضائعاً ... أحتسيه ظامئاً ضلَّ الشرابا
من جحيمٍ رحتُ أهفو لنعيمٍ ... وأتاني الماءُ يرويني عبابا
فجأةً ألفيتُني كوخاً عتيقاً ... يتداري ببقاياه اغتصابا
وتهاويت فباءت أعطياتيْ ... بانهياراتي فأردتني خرابا
وتقاويتُ على ضعفي أجاري ... نزوةً فيك تنزَّت أو رغابا

غالني جسمي فرقرقتُ اعتذاري ... مُذنباً أخطأ في الجمعِ فخابا
يالهُ الصفصافُ يعنو لضفافٍ ... من بكاءٍ غلّهُ الكبر انسرابا
كان يوماً سندياناً فتداعى ... كتداعيْ العمر.. وهناً وصعابا

***

ياضلالي أنت أذكيتِ اشتعالي ... فتناهضتُ رميماً أو تُرابا
فاطربي للقيد ينحلُّ وطيري ... ودعي عُقمي يُهجيني عذابا
واسبحيْ في النُّور زهواً وانطلاقاً ... واذهبي في النّار ماشئتِ ذهابا
واصطفي من عالم الأرض نباتاً ... واحتفي بالغيث يرويه اختصابا
ستطوفينَ بعيداً وقريباً ... وتدوخينَ وهاداً وشعابا
وتعودين إلى طهريَ طوعاً ... لكِ روح الذّات سُكنى ومآبا
يهتدي الساري إلى النبع وحيداً ... كلما دقَّ في السّمت احتساباً
لاتقولي: كان يهواني ولكنْ ... أرجعي السُكَّر للماء مُذابا
وادرئي السَّيل عن السد إذا ما ... عصف العاصفُ واحتدَّ اضطرابا
يُنسب العطر إلى الزهرة أماً ... والشرايينُ إلى القلب انتسابا

***

لاتخاليْ أنَّي عمرتُ سجناً ... لأواريك به وحشاً وغابا
لم أكنْ إلاّ مع الأنثى مصيراً ... ناضج الأثمار وعياً وانقلابا
كم قضمنا ظهرها العاني دهوراً ... وأذقناها من المُرِّ العقابا
بوركتْ حريةٌ تبني فضاءً ... وتُنمي لغةً ناءت حرابا
ينسجُ الفكرُ معانيها نسيجاً ... يمنحُ الانسان افاقاً رحابا

***

اسمعي شجوي، تراتيلي، أنيني   غُصَّتي، نوحي، وقد رابتْ ربابا
تدنفُ الأعضاءُ مني حين يطفو   دمعك الشَّاكي على دمعي استجابا
لم يزل في الكأس ريٌّ للقاءٍ   فاض هذا الكأسُ شعشاعاً، حُبابا
يااحتراقي أنت أطفأت احتراقي   إن تشائي عُدتُ بركاناً، لُهابا
ينتهي النَّهر إلى البحر مصباً   والسَّماوات إلى الأرض انصبابا

***

ضاق هذا الأفقُ في دنياي ضيقاً   ثم أغلقتُ مع المزلاج بابا
شاقني الجدبُ فناداني جفافي   ياأبي.. جازيتَ. أحسنت الثَّوابا
أو ماعشنا صديقين انطفاءً   فلماذا الآن نرتادُ الشُّهابا
هو مني جوهرٌ شعَّ صفاءً   رقَّ حتى شفَّ نوراً ومُلابا
بيتنا ودٌّ قديمٌ مستهامٌ   منذ أن كُنّا صغاراً أو صحابا
إنها الوحشةُ قد حنتْ لبعدي   واستعادتني خريفاً مُستطابا

***

ياحياتي أنت معنىً لحياتي   سُمتني خسفاً وباعدت الجنابا
زلةٌ مني اقترفناها سوياً   جدتُ بالخير، وقصَّرت اكتسابا
لاتبُالي، إنَّ للجسم طقوساً   عزفتْ نايا - أكانت - أم ربابا
نحن من طينٍ حُقبنا والتباسٍ   أو غموض في خلايانا، احتقابا

***

قدرٌ سطَّر أقداري وأمضي   أنت تشوين حُضوراً وغيابا
ياربيعَ القحط سامحها ودع لي   فرحة الماضي، وعاتبها عتابا

***

اتركي موتي يُواسيني فإنِّي   عاشقٌ للموتِ أهواه اقترابا

ابـــداع

أتسلق هذا الخراب وأمضي

عبد السلام المحاميد

لنرجسة الفجر ماتشتهي..
فضةً أو سماءْ
هي الأرض أمي..
وهذا المدى...
فسحةٌ من ضياءْ
ذاهلٌ في اختلاج الرؤى..
مطلقٌ في السؤال..
أراود هذا المدى..

• عبد السلام المحاميد: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، من دواوينه: «في الريح متسع للصهيل».

عن غناءٍ بحجم الغناءْ
على قلقٍ . . .
أتسلقُ هذا الخراب وأمضي . .
إلى وجهةٍ من ضياعْ
ألمُ الدجى . .
من ثناياي وهماً . .
وأدلجُ
في هدأة البوح راحلتي
نحو من سربلتني بماء يديها ، . .
وباعت دمايْ
هو الحبُّ . .
مائدة الأصدقاء القُدامى . .
ودهشةُ من رحلوا . .
دونما وطنٍ . . .
أو رجاءْ
ألا ينهضُ الميتون؟
هي الأرض واسعةٌ
والمدى مشعلٌ
ينحني باتجاه البلاد التي . .
ضيعت عاشقيها . .
« أعدي لي الأرض »
كي أستعيد الطفولة . . .

ياامرأة من بكاءْ
يدي في العراء . .
وإنّي . .
ارتحالُ الخطيئة بين يديك . .
وهذا العواء انهماري . .
على مفرق الوقت والأحجيات
أحبك دهراً . .
وأنت ابتداءٌ . . .
وأنت انتهاء
يشردني العمرُ . .
كي ألتقيكِ . . .
فتأتين راعفة في ارتعاش الحروف . .
تغطين وجهي . .
بدفلى التوجع . .
أعدو إليك . .
فتخذلني الخطوة اليأسُ
أبكي . .
فيشتعل القلب حزناً . .
وتختنق الأغنيات
فهل لي بأغنيةٍ
من بكاءٍ جليلٍ . .
أزاوج فيها الرؤى بالمحال؟

عميقاً تغربني الكأسُ . .
لاأنحني . .
وجه أمي . .
تراتيلُ هذا السقوط . .
على أملٍ . .
أستعيرُ الطفولة كي ألتقيها . .
فلا الأهلُ أهلٌ . .
ولا الأصدقاء
سرابٌ دمي . .
وارتحالٌ . .
إلى مدن اليأس والعاصفةْ
سرابٌ دمي . .
مثقلٌ بالحروب الدنيئة . .
والخبز . .
والحلم . .
والأرصفة
على قلقٍ . . .
أستهلُ القصيدة كي ألتقيك . . .
فتهربُ مني الرؤى . .
حيث لاأنتِ
لاستطيعكِ صبراً . .
وأنت ارتحالُ الملايين قهراً . .

وأنت الرحيلُ الأخير . .
إلى المدن النازفةْ
يبابٌ دمي . .
كم يشردني وجه نرجستي . .
وهي تركضُ خلف القصيدةِ . .
تطوي الحروفَ . .
يكوكبها الصمتُ . .
والخطوةُ الخائفة
هي الأرض أمي
أعدُّ الخطى نحوها . .
لاتجيءُ . .
تجيءُ البلاد التي شردتني
أغني انهياري ،
وأعدو كسيراً . .
فيسبقني الحلم
والدمعةُ الراعفةْ
فياسيد اليأس . .
هذا غنائي يكلله الاحتراق
يهادن كلَّ الخلائق . .
لاينتمي لسوى الصمت . .
والانحناءْ
غريباً . .

تجرجرني الخطوةُ القهر . .
لاألتقيكَ
وأنت امتدادْ
أناديك وسع المدى . .
لا صدى . .
غير صوتي
وهذا العواءْ
على وجع . .
أستعيرُ القصيدة منكَ
أوافيك لحني . .
على طللٍ من رمادْ
فياعاشق الحلمِ . .
خذ بعض قلبي
وأشعل بما قد تبقى . .
سؤال البلادْ . .

* * *

ابـــداع

قصـــة

مكابدات كاتب فاشل

محمود محمد أسد *

يلاحقني من زمان هذا الهاجس. ويلح علي قائلاً: عليك أن تكون كاتباً كبيراً، يشار إليك بالبنان،وتتسابق المجلات والبرامج لاستقطابك.. عليك أن تشق طريقك في هذه المعمعة. فجرب حظك مع هذا الحرف ومتاعبه أشعر أنني بحاجة إلى أسلوب جديد في الكتابة والمداهنة لأصل إلى غايتي.

* محمود محمد أسد: أديب وقاص من سورية، ينشر قصصه في الدوريات المحلية والعربية.

حاولت الكثير للوصل فلم أستطع . مارست عدة أساليب . وأخذت بالنصائح والتوجيهات ، ولكن لم أر النور ، فلم أجد إلا الصدود والتهرب مني ومن أفكاري وكأنني «إيدز» وأخيراً اهتديت إليك لأخاطبك على صفحات مجلتك . آملاً أن تردَّ على رسالتي .

السيد رئيس التحرير المحترم :

أتصورك وأنت في مكتبك على كرسي فخم برام أمامه كرشك ، ويجلس عليه هيكل بشري من الوزن الثقيل . . أمامك طاولة تكتظ عليها الأوراق المختلطة على كل جانب هاتف وسكرتيرة« أمورة» قد اخترتها بنفسك من بين مجموعة من الحسناوات اللواتي تسابقن لنيل إعجابك . سكرتيرة جميلة بقوامها وشعرها واتساع عينيها . لاشك أنها تسرُّ العين وتريح النفس وتخلقُ المزاج المناسب للإبداع . . تعرف مواعيد حضورك وقهوتك . تتفهم مزاجك الأدبي المتقلب . أظن أن زوجتك لاعلم لها بما يجري في مكتبك . ولاتعلم شيئاً عن جمالها ورقة حديثها ولطف معشرها .

المجلات تتدفقُ والصحف تتوافد إلى مكتبك والرسائل تتكدس أمامك . تقرأ هذه الزاوية فتوافق عليها . وتقرأ تلك المقالة والمادة فترفض مالايتناسب مع خط المجلة العام . وبين حين وآخر تأتيك قهوتك . وترد على الهاتف مبتسماً وأنت تعبث في ضفائر شعرك المتبقية على تلك القبة الجرداء التي بدت وكأنها كرة أرضية معراة إلا من أشجار متناثرة هنا وهناك .

أراك تبتسم باتزان وتتحدث برزانة . تتصنع الكلمات . تعطي المنصب والكرسي حقهما . . من حقك هذا لأن مجلتك تطغى على كل المجلات . فلها السبق والشهرة ، وأنت الكاتب الكبير الذي شق طريقه بعصاً سحرية رغم جهله . . هذا مايتذكره ويتحدث به زملاؤك في المقهى . يقولون : «إنك جاهل في الإملاء . . » هناك من يكتب لك . . تسرق أفكار غيرك ، ربما هذا من باب الحسد وعداوة المهنة وهذا ماأظنه . .

السيد رئيس التحرير المحترم!

اعذرني على سفاهتي وقلة لباقتي وقد خرجت عن الموضوع الذي أنا بصدده . . فاتجهت إليك تجريحاً وطعناً . ونسيت الغاية من رسالتي وهي كسب ودك والتقرب منك . . جربت حظي كثيراً . وفي كل مرة أصاب بالخيبة . فأجدد الأمل من جديد . طالما أنني أشعر أنني أسعى إلى غاية مقتنع بها . ولاأحيد عنها . فكلمة كاتب كبيرة . تدفعك للنقاش وحضور الندوات وتصدر المجالس والطعن بالآخرين . رغم أن الكلمة فقدت رونقها وبريقها وتأثيرها في زمن الهيمنة الاقتصادية التي يديرها الدولار .

إنني مشروع كاتب لم يدخل حيز التنفيذ . فهناك مصاعب وحواجز أمامي كالحواجز بين الأقطار العربية تقلعها الرياح وتمحوها الرمال ، يحدوها الظمأ لمستقبل سعيد . .

ليتك شاهدتني وأنا مصابٌ بمرارة الخيبة . فشعرت أن جبلاً قد وقع على كاهلي . . أكاد أضيق وأنا أسرد لحضرتك هذه القصة التي جرت معي .

«كان يضع رجلاً على رجل ، وهو يحك رجله بيده وغليونه باليد الأخرى خاطبني بتعال مصحوب بازدراء : عليك بالمطالعة . . اقرأ يا ابني . . اقرأ . . ثم اكتب . . مزق ماتكتبه وأعد كتابته من جديد . . »قالها بتعال وصلف دون أن يرمي نظرة اهتمام ورعاية لي . فلم يبد رأيه بما كتبته ونسجته من آلامي ومعاناتي التي عشتها في كل مكانٍ أضع رجلي وعقلي فيه . .

ياسيدي ! ! أخذت برأيه ، قرأت وقرأت مزقت ماكتبته دون كلل . أهملتُ واجباتي المنزلية ، وأخذت بنصائحه ، واعتبرتها إيجابية وإنني بحاجة إليها . شعرت براحة نفسية وأنا أنتقل من كتاب إلى كتاب ومن مجلة إلى أخرى . . أخذت بكل كلمة رغم خيبتي في البداية .

تجرأت مرةً ثانيةً ، فقابلت أديباً كبيراً غيْرَه . وعرضت عليه كتاباتي

وتجربتي واثقاً من جديتها ووضوح أفكارها وجرأة طرحها وسلاسة أسلوبها. أخذها بيده وابتسم ابتسامةً صفراء تخفي ماوراءها من مكرٍ ورياءٍ. ارتمى على مؤخرة الكرسي ووضع يده وراء رأسه وكأنه طاووس يزهو بغروره حرك شفته العليا متمتما:

«ياسيدي! والله العظيم لاأقسو عليه فاعذرني.. أرجوك ياسيدي»..

قال لي باسترخاء: «أرى في أسلوبك ركاكة وتحدث عن مصطلحات غريبة لم أسمع بها. وأظن أنه لايفقه ماذا تعني.. لماذا تستند على أساليب القدماء وأفكارهم؟ أين الحداثة؟ أين شخصيتك؟ ثم أين ثورتك ورؤيتك فيما تكتب»؟

قالها وهو ينظر إلى ساعته وكأنه على موعد جديد.. أدخلني في متاهة.. تصور ياأستاذ!.. إنه يعاملني معاملة كاتب كبير عليه أن يلم بكل شيء. يجب أن يولد قوياً يافعاً واعياً.. لماذا هذا التعامل الجاف مع الناشئة المبتدئين؟!

كانت صدمة قاسية. نظرت إليه بازدراء. بادلته الكبرياء بكبرياء. قلبت صفحات مجلة كانت بين يدي. كلما نظرت إليها شعرت بالألم. أحسُّ بالضيق. ورفعت نظارتي والتفت إلى زوايا المقهى الذي كان يحتوينا في ركن من أركانه، ونظرت إلى أعلى فوجدت تلك الخطوط الدخانية المتداخلة والتي هي أشبه بلوحةٍ تجريدية غير مفهومة يعجز صاحبها عن فهمها. «اعتبرها قصيدة من قصائد الحداثة».

حاولت تصنع الهدوء فلم أستطع. وكل من يعرفني يعلم بأنني عشت في بطن أمي سبعة أشهر. فأخلاقي ضيقة. تضيق عنها نفسي.

ياأستاذ! هذا كاتب ينشر له في كل المجلات والصحف بشتى اختصاصاتها. أين أسلوبه الذي تتحدث عنه؟ أين الحداثة التي تتوخاها.

فهل الحديث عن فنِّ الطبع أدب؟ أين شخصيته وهل حديثه عن المعجنات وأخبار الفنانين وأصحاب رؤوس الأموال من مقومات شخصيته؟!

وأتابع بعصبية وأنا أطول وأقصر وأشير بيدي إلى كل جهة:

– قارن بين رؤيتي ورؤيته. إلى أين أتوجه في كتاباتي ومن أين أستمدها. ومن أين يستمد وإلى أين يتوجه في كتاباته؟ .. أنا أعرف أن بضاعتي غير رائجة في عصر الكساد الثقافي والجمود الفكري والتعتيم على المواهب»..

السيد رئيس التحرير! لم أستطع أن أتمالك أعصابي، وارتاحت أعصابي عندما بحت بالحقيقة ولكنه قابلني وواجهني بأسلوب مغاير كاد يفلقني.. فقد ضحك ملء شدقيه وكأنه ابتلع بطيخة. وخبط يده على الطاولة وكأنه يعمل في مقلع للحجارة فبدا الوجوم على وجهه واتسعت حدقات عينيه. وأخذت شعرات شاربه الخفيف تتراقص وبدا يقضم أظافره. وأنا أنظر إليه بطرف عيني وهو يلهث. صدره يرتفع كأسعارنا وينخفض كأفعالنا.

قد لفت انتباه كل الشُّلل الموجودة في المقهى. فعكر مزاجهم وأوقف سهامهم الطائشة نحو هذا وذلك. كلهم ينظرون نحونا يريدون صيداً سهلاً يملأ فراغهم بالقيل والقال والطعن من الخلف. قال بعصبية:

– ياأخي! أنت غرٌّ ومندفع والطريق أمامك طويلةٌ.. لاتتطاول ولا تنفعل. طريق الأدب شاقة وصعبة لاتكفي الموهبة. ولاتشكل شيئاً. وهي آخر مايعتمد عليه في هذه الأيام. فهؤلاء شقوا طريقتهم بأساليبهم الخاصة لكل واحد معوله وأسلوبه. فهذا قد تعرف على رئيس التحرير في حفلة اختيار ملكة جمال الشتاء. وذاك تعرف واستفاد من معرفته عن طريق حسناء مملوءة الردفين ممشوقة القد واقفة النهدين.. في عينيها برقيات إعجاب من النوع الثقيل وأغلال تأسر الفرسان فيركعون لها معجبين

طائعين . . وهناك من يعرف حاجة الصحافة وماهو المطلوب . فيكتب حسب المرحلة والحاجة . فلديه تقويم بالمناسبات . أسبوع النظافة ومحو الأميةويوم الممرضة العربية . . فكتاباته موسمية تخدم مرحلة معينة . . وآخرون تعرفهم بأساليبهم الانتهازية .

السيد رئيس التحرير !

أرجوك ألا تمزق قصتي قبل إتمام قراءتها . لاترمها في سلة المهملات فهي ليست كمسلسلاتنا العربية التي تنتهي بزواج البطل من البطلة بعد قصة حب عاصفة تسيل معها دموعنا ودماؤنا . ولاتعتبرها كغيرها من الرسائل والمواد التي تصل إليك . . ولكنها لاتفتح بل نصيبها الإهمال وأصحابها يتقلبون على نار الانتظار . في كل عدد يتجدد أملهم . . يأملون بالرد أو النشر أو الاعتذار فأصبحوا سلعة مروجة لمجلتهم . .

جربت في هذا اليوم أن أجلس في المقهى وأقلد المعقدين . أشتم هذا وذاك بصوت عال ، وأتهم وأتهجم على أساليبهم وأفكارهم ونتاجاتهم دون سبب سوى إظهار مقدرتي على التطاول . فأبدي آرائي المتطرفة ، وأطرح مصطلحات ماأنزل الله بها من سلطان . . لايفهمها أصحابها ثم أضع السيكارة في فمي وأتكلم عن جائزة « نوبل» وهذا يستحقها ولم يأخذها . وذاك لايستحقها وأخذها ثمناً لمواقفه . . ثم أعرج على مهرجان « أوسكار » وأنقد كبار الأدباء والفنانين دون أن أقرأ لواحد منهم . شيدت في مخيلتي جنة وناراً . أكافىء هذا وأعاقب ذاك حسب الأهواء . .

لاأخفي عنك . أنني تألمت واكتويت بمرارة الندم والخيبة من هذا السلوك الذي لم أقتنع به في يوم من الأيام .

في المقهى اكتشفت أشياء كثيرة وغريبة . لم أكن أتصورها . فهذا يعطي مادة مسروقة ينسبها إلى نفسه . وذاك يدفع مادة لآخر فينقدها ويغسلها من كل أدرانها . .

ياسيدي! القضية قضية معارف وأساليب مكتوبة. معاذ الله فأنا لاأعنيك من قريب أو بعيد. فالأغرب من هذا أن ترى إنساناً يجري مقابلةً مع نفسه يطرح السؤال على نفسه ويجيب عنه.. وأنا لاأحسن أداء هذه الأدوار التي أرى فيها بعداً عن الآداب العامة. فانتقلت من عالم إلى عالم آخر في هذا الجو المشحون بدخان السكائر والنميمة والتلصص. يتلصصون على بعضهم، ويسرقون الأخبار لمصالح الآخرين. ووجوه غريبة تتجدد في كل يوم أو عدة أيام. جلسات مشبوهة في كل زاوية عيون تترصد الحديث والحركات من وراء نظارات قاتمة أو من وراء صحيفة يمثل فيها دور القارىء المثقف، كل واحد يبحث عن صيد ثمين على طريقته الخاصة..

– أستاذ محمد أريد مقابلة مع حضرتك.. أريد إجراء مقابلة ستكون قنبلةالموسم تتناسب مع روعة الحدث الذي نعيشه والذي يهز العالم بأركانه الأربعة. هذه الأسئلة وقد أجبتُ مارأيك بها؟

– نعم.. وكأنك قرأت أفكاري، كلانا واحد في التفكير. وكأنك تعيش في كل جوارحي. هذه صورة حديثة وأنا في لحظة تأمل. وهذه صور دواويني الشعرية.. وأحب أن أقول لك بأنني نظمت قصيدة رائعة، وقد قدمت الإهداء لك عربون مودة وإخاء.. أرجو أن تكون صورتي في مكان بارز يتناسب ومكانتي. واختر بعض الخطوط العريضة لتكون ملفتة.. شاعر الأرض الجرداء من الرجال «للكلمة دورها في المعركة» الالتزام خبز الأدب اليومي «ولدت وفي يدي ديوان المتنبي».

السيد رئيس التحرير! بربك.. أستحلفك بالله. هل مللت من حديثي؟ ألم تقل بأنه سخيف؟ فلنتابع معاً:

في الأسبوع الماضي أصبت بالدهشة والاستغراب. كانت صدمة. لم أصدق عيني.. شيء ملفت وغير متوقع وقع على يافوخي وأنا أقرأ قصة قصيرة شدتني إليها. ماعدا عنوانها وأسماء شخصياتها. إنها قصتي التي

كتبتها من وحي معاناتي والتي قدمتها لرئيس التحرير الواعظ الذي نصحني بالقراءة ثم القراءة . . وهذه صورة عنها . وقارن ياسيدي رئيس التحرير المحترم! بالله عليك قل رأيك . هل يحق لي أن أفضحه؟ هل أدافع عن موهبتي وعن كل جملة نسجتها؟

هذا أمر ألفته فمنذ سنتين بعثت قصة طريفة لمجلة عربية وبنيت عليها آمالي وطموحاتي . لأنني بذلت فيها جهداً مضاعفاً . جسدت معاناة الكادحين . فجاءني الرد باحترام مصطنع وأسلوب أنيق مصحوب بأدب رفيع . . إنهم يعتذرون عن نشرها لظروف خاصة وينتظرون نتاجاً أفضل . ولكنني فوجئت من أسبوعين بأنها منشورة في مجلة أخرى باسم آخر . وقد وضع في أعلى الصفحة من تأليف الكاتب الكبير .

السيد رئيس التحرير! أقر أني فاشل لأنني لم أستطع أن أفصل بين أخلاقي وإمكانياتي . لم أستطع أن أرمي مثلي جانباً وأجسدها على الورق فقط . لم أستطع الفصل بين القول والفعل، ولذلك أجد نفسي خائباً . لم أقدر على تغيير شكلي وطبعي كالحرباء . . فالطريق مسدود . لغتي غير مفهومة وأفكاري غير مقروءة . وطرحي غير مرغوب فيه، والصور التي أعبر عنها مجسدة وواضحة فهي محرضة ومثيرة .

بدأت أعرف طريق الشهرة والنجومية على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة . في الزمن الصعب أمامي مجموعة من الأساليب الجاهزة التي تحتاج لدبلوماسية معينة وعلاقات من نوع متميز تكون جواز سفر ومرور للثراء والشهرة وقد نصحني بعضهم بنصائح منها :

«إذا أردت نصيحتي فاكتب بما يتناسب مع المرحلة، ولاتحمل الأمور فوق طاقتها . خاطب من مكان مرتفع ولاتلج إلى النفس . . حاول أن ترضي كل الفجوات الحدودية وكل التيارات السائدة . . أعتقد أنك تفهم ماأعني» .

وآخر قال لي:

- بإمكانك أن تتقرب من الأديب والكاتب حكمت باشا وصديقه الشاعر.. تراهما كل يوم في مطعم النبلاء أو نادي الخيل.. فما عليك إلا أن تسايرهما وتجاملهما، وتشيد بملكتهما الأدبية وتجاربهما الرائدة.. فلهما دور كبير فعال في أكثر من مجلة.. أيديهم تطول، وكلمتهم مسموعة، وقلمهم سخي بالمدح والذم. يمرر كل من يرغبانه ويدخلانه عالم الأدب والشهرة..

ثم يتابع لي بلهجة قاسية ونبرة ثقيلة تطرق أذني فتقلع قلبي وتهد ماتأسست عليه من مثل..

- «لاتسأل عن نهج المجلة.. المهم أن تنشر لك.. لاتجادل في المضمون.. ثبت أقدامك بالطريقة المناسبة. كن رجلاً لهذا الزمان.. مفهوم».

السيد الرئيس! بالله عليك، هل جاءتك مثل هذه الرسالة الطويلة؟ أظن أنك قد سهوت وغفلت. فقد أدخلت إليك الملل كأغانينا العصرية أبوح إليك بأني قلق. وأعيش حالة من الوساوس والاضطرابات النفسية وتلاحقني أفكارٌ غير طبيعية على طريقة التراجيديا وروميو وجوليت.. ألم تضحك من مثالياتي وتصرفاتي؟! ألم تقل عني: إنه رجل لم يخلق لعصره؟.. ربما تقول لي: «كن رجلاً لهذا الزمان».

نعم.. أقر بما ينسب إلي.. هذه آخر قصة أخطها وأبعثها.. قد تكون من نصيبك «والله العظيم. لاأقصد إزعاجك. ولاأعنيك من قريب ولامن بعيد. فأنت متفرد بسلوكك.. تجاوزت في هذه القصة مفهوم الحدث والشخصيات والأسلوب السائد.. اعتبرهاقفزة نوعية في الشكل والمضمون.. سوف أقرأها لنفسي ولغيري مراراً. أحملها من إنسان لآخر ومن مقهى لمقهى. محكوم عليها بالإقامة الجبرية ضمن حقيبتي لتكون رهن

لإشارة. أعترف أيها الأديب أنني قسوت في التوجه والمضمون. وخرجت من المألوف وربما هذا لايتناسب مع خط المجلة ومسارها.

أرجوك ياأستاذ ألا تنشرها. لأنها فشة خلق وردة فعل من كاتب تلاحقه الخيبة بمرارتها وسخريتها. لم يجد نفسه في عصره. ولم يستطع أن يبحث عن نفسه وسط هذه المعمعة وهذه المعارك الطاحنة..

آسفٌ.. لأنني أزلت الحواجز بيني وبينك وبدأت أخاطبك عن قرب وبلا كلفة وأنت تقرأ رسالتي التي جاءتك عقوبة قسرية.. أرجوك أن تمزقها ياأبا ثائر. أليس هذا الاسم المحبب إليك؟

لاأريد صدمةً جديدة. أنصحك أن تنشرها باسمك وتوقيعك وتبعث من ينقدها ويحللها، ويجري معك المقابلات الجاهزة وأنت ترتدي بزتك الجديدة. تلتفت كالطاووس وتتبختر كالجواد الأصيل. مع كل كلمة تبوح بها.

.. اعذرني ياأبا ثائر إن كنت منفعلاً نزقاً. أحاولت أن تلتمس الأعذار لمعاناتي أم أنك ستذبحني من جديد وتقدمني قرباناً تملأ فيه صفحات مجلتك؟

وتمضي عجلة الزمان وتتسابق السنون. فتتغير الأحوال والمعالم ويدب الشيب في مفرقي. فتصحبني العصا. ويرافقني العجز وتضعف الذاكرة، فأقع في الحاجة ثم اضطر لبيع المكتبة. وعلى غير وعد جاءتني المفاجأة القاسية.. وصلتني رسالة على غير موعد ودون سابق معرفة ارتبت في أمرها..» لقد وافقت المجلة على نشر قصتك ومنحك جائزة أفضل إنتاج للشباب لقد عرضت مشاكل عصرية. وسبقت زمانك. ولحسن الحظ صادفنا قصتك في جانب مهمل منسي في درج الطاولة.. وهي غير مؤرخة فانتظر نشرها وجائزتك وترقب مقابلتك تلفزيونياً».. ومازلت أنتظر الجائزة والمقابلة»...

ابـــــداع

ســرقة شـــاعرية

بشار عطا الله بطرس

حين أدخل هاني مفتاح شقته بالقفل، لم يخطر بباله أن أحداً قد سبقه إلى فعل ذلك، ولم يلحظ أن خدشاً خلفته أداة حادة يمكن أن يرى بالعين المتفحصة عند قفل الباب، ولم يتأكد من شكوكه إلا حين دخل غرفة الصالون، فلاحظ تغييراً طفيفاً في أمكنة الكراسي،وترتيب التماثيل الصغيرة عند رفوف الكتب!

* بشار عطا الله بطرس: مهندس مدني، يكتب القصة القصيرة، فاز بعدة جوائز تقديرية. له تحت الطبع: «شجرة التوت الشامي».

ذهب فوراً إلى غرفة مكتبه حيث يخبىء نقوده: فتح الأدراج المقفولة أصلاً، فوجدها قد فتحت، لكنه لم يلحظ اختفاء المال، وبينما كان يعده للتأكد، وجد على مكتبه المرتب أوراقاً مبعثرة، كتب على ثلاث منها هذه الرسالة:

«أستاذ هاني المحترم:

حين دخلت شقتك بهدف سرقتها، دق قلبي إذ رأيت الاسم الثلاثي على الباب: هاني فاضل أبو شاهين، وتذكرت على الفور اسم أبيك السيد الشاعر فاضل أبو شاهين ورجعت بي الذاكرة إلى ماقبل وفاة والدي، فقد كان والدك صديقاً وفياً لوالدي، وكي لاأقع في سوء حظ ناجم عن احتمال تشابه الأسماء، قمت بتفقد مكتبتك الشخصية، فوجدت دواوين شعر أبيك، التي كان يحتفظ والدي بنسخ منها، عندها تأكدت من هوية أصحاب الشقة، مع العلم أن عصابتنا قد راقبتك جيداً وعرفت مواعيد خروجك وعودتك إلى المنزل، وحددت الأيام التي تتناول فيها الغداء خارجه، لكننا لم ندقق في الاسم، طالما أن الشقة تحتوي مايدخل في مجال اهتمامنا.

لوالدك الأستاذ، فضل كبير علي شخصياً، فقد كان صديقاً مخلصاً لوالدي، ويمكنك القول، إنه أعتنى بي لأنه توسمّ فيّ ذكاء حين كنت متفوقاً في الشهادة الإعدادية، وجراء تأثري المباشر بشخصيته، فقد أحببت الشعر، وحين دخلت إصلاحية الأحداث، وتابعت دراستي فيها، أعجبني عنترة بقصائد غزله لعبلة، ربما لأنني كنت معجباً ببنت جيراننا!

لقد وقف والدك وقفة لاأنساها حين توفي والدي بنوبة قلبية مفاجئة، سببها المباشر الوضع الذي أوصلتنا إليه أمي، فقد كانت شديدة الضغط على الوالد كي يحسن وضعنا المالي بإعطائه الدروس الخاصة، ولما كان الوالد

عاشقاً للشعر أيضاً، وله محاولات في ذلك، فقد كان يغرق في دواوين الشعراء، متناسياً ضرورة تجديد « دواوين» البيت!!

كانت والدتي أبعد ماتكون عن اهتمامات والدي، ويبدو أن ذلك سرع في موته، إذا اعتبرنا أن الشعراء حساسون ويكتبون في قلوبهم مشاكل العالم إلى حين لايعود القلب يقاوم.

لقد عرض والدك خدماته حين الوفاة وبعدها، لكن والدتي رفضت كل عون ممكن. ولم تنتظر كثيراً حين قررت الزواج من « معلم الصحية» الذي جاء لتغيير بلاط حمامنا ومطبخنا، لاأعرف ماذا أعجبها فيه، ولم تكتف بهذا، فقد أسكنته معنا في نفس المنزل، وبدأت المصائب تنهال علينا. لقد عاملنا هذا الوافد الجديد بقسوة ظاهرة، وكان همه الوحيد أن أغادر المنزل، وصار من جهة ثانية يحاول التحرش بأختي الكبرى، إلى أن سمعت صراخها ذات يوم وأنا أهم بدخول المنزل، ففتحت الباب بهدوء، وكان لي من العمر ستة عشر عاماً، فوجدت نفسي أنهال بكرسي قش صغير على رأس الرجل، إذ رأيته يحاول اغتصاب أختي، ويبدو أنني كدت أقتله، لولا حضور والدتي من السوق وتجمهر الناس حولنا.

فوجئت والدتي بالموضوع، وكانت النتيجة أنني تسببت للرجل بعاهة مستديمة، عندها تدخل والدك المحترم واقترح على والدتي توكيل محام للدفاع عني، لكن والدتي رفضت وقالت: « الابن ابننا، ونحن أحرار بمشاكلنا » عندها وضعت في مدرسة للأحداث « إصلاحية» ولم ينفع أمام المحكمة الدفاع الذي دافعته عن نفسي بنفسي!

بعد هذه الأحداث لم أعد أعرف عن والدك شيئاً، لأنه على مايبدو

انقطع عن زيارتنا، حزنت للأمر، لكنني عرفت بعد سنتين، أنه هاجر إلى دولة أوروبية بسبب أنه شاعر حساس ولم تعد العيشة تعجبه هنا، عندها برأته في سري، وقلت لأختي التي أعلمتني بذلك: «عمو فاضل لايقصر لو كان موجوداً».

أنا لا أكتب لك مايبرر كوني سارقاً، فقد نلت الثانوية في الإصلاحية، ونجحت، وحصلت على درجات تؤهلني لدخول كلية الحقوق، لكن الذي حصل إلى جانب ذلك، لم يكن من السهل تجاوزه.

حين وضعت مع الجانحين، لم أكن جانحاً قط، أنا دافعت عن أختي، ولو أن والدتي قد شهدت معي، لانتهى الموضوع لصالحنا، لكنها فضلت تكذيبي وتكذيب أختي كي لاتكبر الفضيحة، ويبدو أنها تحب الرجل أكثر مني، فأنا «طالع لوالدي» كما كانت تقول، لكنني مع مرور الوقت صرت جانحاً: تعلمت التدخين، وكسر الأقفال أو فتحها، والدخول إلى المنازل بدون اثار تذكر. لكل مهنة في الاصلاحية مدرسون ذوو خبرة عالية، وهم على صغر سنهم، قد جمعوا خبرات لايستهان بها، وكأنهم بدأوا الجنوح منذ نعومة أظفارهم.

خرجت من الإصلاحية بشهادة حسن سلوك موقعة من مديرها، ولو علم المدير أنني استطعت الوصول إلى مكتبه متجاوزاً سبعة أقفال، لما منحنيْ شهادته، وبذلك حصلت على الشهادة الثانية من زملاء الكار!

كان أمامي طريقان: الدراسة في الجامعة وماتتطلب من مصاريف لاأملكها، أو القبول بالانضمام إلى عصابة تعرفت عليها في الإصلاحية، ومستعدة لقبولي بفضل مواهبي في اقتحام البيوت، سألت أختي التي

تزوجت بضغط مباشر من أمي عن أبيك، فقيل لي إنه مازال مسافراً، كنت متأكداً أنه سيساعدني، فهو يعرف تماماً براءتي، عندها، قررت أن أدرس وأسرق، أو أن أسرق لأدرس! ويالها من مفارقة طريفة: سارق ويدرس الحقوق، لكن تلك المفارقة لم تدم طويلاً، فيبدو أن ظروفي قد هيأتني لأسرق!

تعرفت على العصابة، تصور أنهم أجروا لي فحصاً نظرياً وعملياً كي أقبل فيها، تجاوزت الامتحانين، وبدأت العمل معهم، وإلى اليوم، لم تكشفنا الشرطة: نسرق التلفزيونات وآلات التسجيل وأجهزة الفيديو والنقود والذهب، ولنا طريقتنا في تصريف ونقل البضائع، على فكرة: إن دخولي شقتك وخروجي منها خاوي اليدين سيثير ريبة أصدقائي، فالشقة «ضربة معلم» كما نقول، وكل شيء فيها من اختصاصنا، وقد يتهمونني بالنساء، فقد تعاهدنا على ألا ننزل عند توسلات النساء أو إغراءاتهن حين يتصادف وجودهن في منازلهن المسروقة.

لقد وجدت نقودك، وساعات معصمك، لكنني ووفاء لوالدك الذي امتدت يده بالخير لي ولأختي، ولأن جزءاً من ماله لابد موجود في الشقة، فقد امتنعت عن سرقتها، إنك لاتستطيع أن تتصور في أي وضع أنا: لص يسابق الزمن، ويكتب رسالة لمن جاء كي يسرقه، وتأكد أنني لاأكتب لك تبريراً، فربما أنك لا تعرفني، ولم يحدثك والدك عنا، لكنه اعتراف بالجميل، فليس حسناً أن تعض اليد التي امتدت لك بالخير يوماً.

أستاذ هاني: أرجوك أن تحتاط أكثر، وتأتي بقفل من النوع المغناطيسي فهو من أصعب الأقفال فتحاً، فلئن أمنت شقتك هذه المرة، فلن تأمن في المرات القادمة، ولاتحتفظ بمبالغ كبيرة من المال في دروجك، وأترك دائماً أحد الأنوار مضاء، ويفضل فتح المذياع.

أنا مضطر للذهاب الآن، فموعد مجيئك قد حان، صدفة جميلة هذه التي جعلتني أقدم الشكر لأبيك من خلالك، واعذرني لأنني سرقت آخر دواوين والدك على سبيل الاستعارة، فقد أيقظت هذه الحادثة حبي للشعر من جديد، وسأعيده إلى مكانه بطريقتي الخاصة!!

وسرقت شيئاً آخر: القلم الذي أكتب لك بهد هذه الرسالة، فقد ذكرني بالأقلام التي كان يهدينا إياها والدك عند افتتاح المدارس..

طبعاً، بإمكانك التعرف علي، من خلال رسالة تكتبها لأبيك مستفسراً عن اسمي واسم والدي، وعندها قد يخطر ببالك إبلاغ الشرطة، لكنني أحسب أنك لن تفعل، فأنا لم أسرق لك شيئاً، ويبقى جرمي أنني دخلت شقتك بدون إذنك..

شكراً لوالدك، وسلامي لك..

عاد هاني وتفقد أشياءه، فلم يجد غير ديوان شعر أبيه وقلمه قد سرقا. في اليوم التالي أتى بنجار كي يضع قفلاً من النوع الذي لايمكن لأحد فتحه، لعله كان يطبق وصية اللص، أو يريد له أن يحتفظ بديوان الشعر وقلم الكتابة.

* * *

علم هندسة البناء في العصر الأموي

د. علي أحمد

تمهيـد:

يقول العلامة العربي ابن خلدون: «إن العلوم تكثر حيث تكثر وتعظم الحضارة»[1]. لقد ربط ابن خلدون بين العلوم وازدهار الحضارة من جهة، وبين كثرة العمران البشري من جهة أخرى. يستفاد من هذا القول أن الرابطة تزداد وثوقاً كلما تزايدت أطراف هذه المعادلة، وذلك إذا ما اعتبرنا

* د. علي أحمد: باحث متخصص في الدراسات المعمارية والهندسية، وبخاصة في التراث العلمي العربي.

العلوم وازدهار الحضارة طرفاً، وكثرة العمران طرفاً آخر. كما يعلل ابن خلدون بقوله هذا، بأن الصنائع (يعني بالصنائع هنا تعليم العلوم)، إنما تكثر في الأمصار، وتتناسب كثرتها طرداً مع إزدياد العمران والحضارة والترف، لأن ازدياد الحضارة والترف أمر زائد في حياة الإنسان الضرورية، الأمر الذي يدفع الإنسان بعد بلوغه هذه المرحلة في معاشه، للإتجاه إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع.

ونحن إذ نتفق مع عالمنا العربي ابن خلدون إلى حد ما على هذا التعليل، فإننا ننتقل إلى صلب الموضوع الذي نحن بصدده لنرى مدى صحة تطبيقه على الصعيد العملي في العصر الأموي.

إنه أصبح من الوضوح بمكان، أن هندسة البناء كتطبيق عملي، إنما ظهرت نتائجها بسرعة مذهلة في العصر الأموي[٢] وبصورة مميزة عن ذلك الذي حدث في ميدان الطب والكيمياء على سبيل المثال. ولانبتعد عن قلب الحقيقة، حينما نقول أن السبب في تلك الميزة، يعود بالدرجة الأولى إلى الاهتمام الكبير، الذي أعطاه الخلفاء والولاة الأمويون للمسائل الهندسية على مختلف أنواعها. لقد غدت الحاجة الاجتماعية، والتي بدت جماعية في هذا الميدان، ضرورة يتطلب الأمر تنفيذها بعد أن عم الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي جميع مناطق الدولة العربية الإسلامية[٣] بشكل أفضل بكثير إذا ما قارنا هذه الفترة بالفترة السابقة، ونعني بها تلك الفترة التي حكم فيها الخلفاء الراشدون التي اتسمت إلى حد ما بسمة التأسيس والتوطيد لمقومات الدولة الجديدة، حيث كانت أمور الفتح والإنشغال لمتطلبات الدولة العسكرية والإدارية، هي الظاهرة الغالبة على تلك الفترة. ان هذه الأمور لم تسمح، أو بالأحرى لم تساعد اقتصادياً على التركيز على قيام المنشآت العمرانية والتفكير بها، وإن كان الأمر لم يصل إلى درجة الفقر التام، حيث أقيمت بعض المدن الجديدة كالبصرة والكوفة في زمن عمر بن الخطاب[٤].

لذلك فان عامل الإستقرار والهدوء، بالإضافة إلى الازدهار الإقتصادي أديا إلى التركيز على التوسع في بناء المنشآت العمرانية الهامة، ويمكن القول، أن هذه المنشآت اقتصرت في البداية على تشييد المدن الجديدة، والقصور الفخمة التي أعدت لتكون مستقراً يقيم فيها الخلفاء والأمراء. ومن ثم المساجد الكبيرة والفخمة لإستيعاب جماهير المصلين من المسلمين، الذين كانوا يزدادون يوماً بعد يوم، يضاف إلى ذلك منشآت الحمامات والخدمات العامة، التي تتطلبها احتياجات تلك المنشآت العمرانية(٥).

فما أن استولى الأمويون على الخلافة، وانتقلت عاصمة الدولة العربية الإسلامية من المدينة والكوفة إلى دمشق سنة ٤١هـ/ ٦٦١م، حتى ظهر الإتجاه إلى تشييد المساجد الفخمة، والقصور الشامخة لحكام الدولة، لا تقل في فخامتها وروعتها عن تلك المعابد والكنائس المسيحية، وقصور بيزنطة التي كانت قائمة في بلاد الشام. وعلى ذلك قامت في الدولة العربية الجديدة، حركة بناء نشطة، حيث كان من السهل استيراد المواد واستقدام العمال والفنيين من مختلف أنحاء الدولة العربية(٦).

كما ساعد المهندسون السوريون ومن رعايا الدولة العربية الإسلامية في تطبيق أصول البناء، وفقاً للإحتياجات الاجتماعية والدينية وفي نطاق المظهر الشرقي(٧) ونشأ على يد هؤلاء جميعاً من مسلمين ومسيحيين الطراز الأموي في هندسة البناء، وأصبحت له خصائصه المميزة في تاريخ العمارة العربية، وانتشر في بلدان حوض البحر المتوسط كما في شمال إفريقيا والأندلس على يد الحكام والقادة العسكريين وأتباعهم، حيث ظهرت دولة أموية في الأندلس احتفظت بأغلب الأساليب المعمارية على الطراز الأموي الشرقي (الشامي) كما في مسجد قرطبة بالأندلس وكثير من المنشآت العمرانية هناك(٨). ان ماشيد في العصر الأموي من مدن ومساجد وقصور، يعطينا فكرة واضحة عن مستوى علم هندسة البناء في العصر الأموي، لكننا

نرى أنه من الأنسب، وقبل الخوض في تفاصيل هذه الأمور، أن نشير هنا إلى المميزات العامة لهندسة البناء في العصر الأموي، والتي يمكن اجمالها بالآتي:

١ - إن مخططات القصور كانت أشبه ما يكون بالحصون الصغيرة حيث كان يحيط بالقصور أسوار مرتفعة مزودة بالأبراج، وغالباً ما تكون هذه الأبراج ذات مساقط دائرية أو نصف دائرية. ويتوسط هذه القصور باحات محاطة بأروقة تليها أجنحة سكنية مستقلة. وتذكر لنا المصادر أن هذه الهندسة مستوحاة أو متأثرة بالعمارة الشرقية القديمة الرافدية المتطورة في العهود اللاحقة الرومانية والساسانية(٩).

٢ - إن المادة التي استخدمت في البناء، كانت غالباً من الحجر الكلسي الجيد النحت، وأحياناً من الحجر الفشيم والآجر، مع طلاء بالجص(١٠).

٣ - أما هندسة بناء المساجد في العصر الأموي، فقد تميزت بالفخامة والاتساع، بحيث تستوعب جمهور المصلين في المدينة بالاضافة إلى إحداث المحراب في وسط الجدار المواجه للكعبة (وهذا المحراب عبارة عن تجويف في صدر الجدار) للدلالة على جهة الكعبة. كما استحدث انشاء منارة المسجد لإقامة الآذان وتذكر لنا المصادر، أن المحراب ربما كان مأخوذاً عن حنية الهيكل في صدر الكنيسة، وإن منارة المسجد مأخوذة عن الفنارات وأبراج الإشارة المعروفة في العصور السابقة، وقد راعى الأمويون اقامة رباطات للجنود الفاتحين بجانب المساجد، التي شيدت فيها البلاد الحديثة الفتح(١١).

أولا - بناء المدن:

اشتهر في العصر الأموي نوع من الهندسة، يمكن تسميتها بهندسة المدن وتخطيطها، والتي يمكن اعتبارها استمراراً لما حدث زمن الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب، حيث ظهرت إلى الوجود مدن جديدة كالبصرة والكوفة، اللتين شيدتا لتكونا مستقراً للجند وقيامة الجيوش(١٢).

وإن كانت المدن التي بنيت في العصر الأموي قليلة جداً، فإنها تختلف عن تلك المدن التي بنيت زمن العصر الراشدي، بأنها جمعت بين أن تكون مستقراً للجند وغير الجند في وقت واحد، كما سنرى عند حديثنا عن مدينتي الرملة والقيروان، بحيث أصبحت هذه الأخيرة مركزاً حضارياً، شغل دوراً بارزاً في الشمال الأفريقي من الدولة العربية الإسلامية، ولفترة طويلة من الزمن[١٣].

أما تخطيط المدن بشكل عام في فترة هذا البحث، فلم يكن ليعتمد على الخبرات الأجنبية كما هو الحال في كثير من الأوقات، حينما شيدت المساجد والقصور. لذلك فإنه يلاحظ أن جميع المدن، التي بنيت في العصر الأموي، كانت تتسم بصفات مميزة مشتركة تنحصر في أن هذه المدن لم تكن تحتوي على مرافق بلدية عامة لترفيه المواطنين، كوجود الساحات العامة أو المسارح أو الملاعب، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن رقعة الأرض، التي كانت تقام عليها المدينة ضيقة إلى درجة لا تسمح بإقامة مثل هذه المرافق، وإن كان من المحتمل أنها كانت من الأمور غير المستحبة لدى المسلمين في تلك الفترة من الزمن، وهو الأرجح، بحيث استعيض عنها ببناء المساجد وقصور الحكام والحمامات.

ويلاحظ أن المساكن في المدن العربية الإسلامية، كانت تتشابك مع بعضها، وكانت تبنى من الخشب والطين والتبن. وهذا التشابك ونوعية مواد البناء كانت تشكل خطراً كبيراً على سلامة البناء، بحيث لو قذفت أية مدينة بشرارة نار واحدة، كان ذلك كافياً لحرق المدينة بأكملها.

إن ما يجب الإعتراف به، كنتيجة عامة لما اطلعنا عليه من شؤون إسلامية، أن الإسلام دين رفاه وسعادة للبشر كافة، نشأ وترعرع وكوّن حضارة راقية، انطلقت سهامها من جميع المدن التي قطنها المسلمون. لذلك فإنه من الأهمية بمكان، أن نتعرض بالدراسة والبحث عن ثلاث مدن، قدَّر

لها أن تشاد في العصر الأموي، لنتلمس الأهداف الأولى التي أقيمت من أجلها هذه المدن، ومستوى الفكر الهندسي الذي تجلى في بنائها.

أ - مدينة القيروان:

تعد مدينة القيروان أول مدينة عربية إسلامية شيدت، بعد أن تسلم الأمويون شؤون الحكم والخلافة[١٤] ولعل السبب الذي حدا بالقائد العربي عقبة بن نافع الفهري ممثل طموحات الخلافة، لبناء مدينة القيروان هو الرغبة في تحقيق الأهداف، التي قدم من أجلها إلى المغرب العربي. هذه الأهداف تمثلت بفتح جميع أقطار بلاد المغرب، وترسيخ العقيدة الإسلامية فيها، وجعلها إحدى مناطق الدولة العربية الإسلامية. لذلك وأمام هذا الواقع، كان لا بد من إيجاد قاعدة رئيسية تكون بمثابة مركز تتجمع فيه، وتنطلق منه الجيوش العربية الفاتحة المتجهة إلى الغرب، وبالتالي تكون هذه المدينة مقراً لإدارة هذه الجيوش في شمال إفريقية[١٥].

وما أن تم تركيز القبلة في المسجد، حتى شرع المسلمون في بناء الجامع وفي تشييد دورهم ومساكنهم وجميع المنشآت العمرانية اللازمة لإقامتهم من أسواق ومرافق، وبنى لها سوراً من اللبن والطين، حيث بلغت دائرة هذا السور آنذاك (١٣٦٠٠) ذراع، أي ما يعادل تسعة آلاف وخمسمئة متر. والجدير بالذكر أن حركة بناء مدينة القيروان دامت نحو خمس سنوات، حيث اكتمل بناؤها سنة ٥٥هـ/ ٦٧٥م[١٦]. وكنا نود أن نعطي تفاصيل لمعلومات هندسية أكثر من ذلك، لكن معظم المصادر التي توفرت لدينا والتي تحدثت عن بناء مدينة القيروان، لم تعطنا بيانات هندسية عن تخطيط هذه المدينة ولا عن مساحة الأرض التي بنيت عليها وان كان ذلك، لا يختلف عن الطراز الذي كان سائداً آنذاك في بناء المدن العربية الإسلامية.

ب - مدينة واسط:

وهي المدينة التي شيدت في العصر الأموي. وموقعها وسطاً ما بين الكوفة والبصرة. قام ببناء هذه المدينة والي العراق إلى عبد الملك بن مروان،

الحجاج بن يوسف الثقفي. أما تاريخ بنائها فمختلف ما بين سنة ٧٥ و ٧٨

إسلامية، أن الإسلام دين رفاه وسعادة للبشر كافة، نشأ وترعرع وكوّن حضارة راقية، انطلقت سهامها من جميع المدن التي قطنها المسلمون. لذلك فإنه من الأهمية بمكان، أن نتعرض بالدراسة والبحث عن ثلاث مدن، قدّر لها أن تشاد في العصر الأموي، لنتلمس الأهداف الأولى التي أقيمت من أجلها هذه المدن، ومستوى الفكر الهندسي الذي تجلى في بنائها.

أ - مدينة القيروان:

تعد مدينة القيروان أول مدينة عربية إسلامية شيدت، بعد أن تسلم الأمويون شؤون الحكم والخلافة[١٤] ولعل السبب الذي حدا بالقائد العربي عقبة بن نافع الفهري ممثل طموحات الخلافة، لبناء مدينة القيروان هو الرغبة في تحقيق الأهداف، التي قدم من أجلها إلى المغرب العربي. هذه الأهداف تمثلت بفتح جميع أقطار بلاد المغرب، وترسيخ العقيدة الإسلامية فيها، وجعلها إحدى مناطق الدولة العربية الإسلامية. لذلك وأمام هذا الواقع، كان لا بد من إيجاد قاعدة رئيسية تكون بمثابة مركز تتجمع فيه، وتنطلق منه الجيوش العربية الفاتحة المتجهة إلى الغرب، وبالتالي تكون هذه المدينة مقراً لإدارة هذه الجيوش في شمال إفريقية[١٥].

وما أن تم تركيز القبلة في المسجد، حتى شرع المسلمون في بناء الجامع وفي تشييد دورهم ومساكنهم وجميع المنشآت العمرانية اللازمة لإقامتهم من أسواق ومرافق، وبنى لها سوراً من اللبن والطين، حيث بلغت دائرة هذا

السور آنذاك (١٣٦٠٠) ذراع، أي ما يعادل تسعة آلاف وخمسمئة متر. والجدير بالذكر أن حركة بناء مدينة القيروان دامت نحو خمس سنوات، حيث اكتمل بناؤها سنة ٥٥هـ/ ٦٧٥م[١٦]. وكنا نود أن نعطي تفاصيل لمعلومات هندسية أكثر من ذلك، لكن معظم المصادر التي توفرت لدينا والتي تحدثت عن بناء مدينة القيروان، لم تعطنا بيانات هندسية عن تخطيط هذه المدينة ولا عن مساحة الأرض التي بنيت عليها وان كان ذلك، لا يختلف عن الطراز الذي كان سائداً آنذاك في بناء المدن العربية الإسلامية.

ب - مدينة واسط:

وهي المدينة التي شيدت في العصر الأموي. وموقعها وسط ما بين الكوفة والبصرة. قام ببناء هذه المدينة والي العراق إلى عبد الملك بن مروان، الحجاج بن يوسف الثقفي. أما تاريخ بنائها فمختلف ما بين سنة ٧٥ و ٧٨ هـ/ ٦٩٥م، كما يذكر لنا بحشل في كتابه (تاريخ واسط)[١٧]. أما الطبري في تاريخه فيتفق مع ما ذكره البلاذري في كتابه (فتوح البلدان)[١٨] على أن بناء مدينة واسط كان سنة ٨٣ أو ٨٤ هـ/ ٧٠٣م. لكن اليعقوبي في تاريخه يقول: «وبنى الحجاج مدينة واسط في السنة التي هرب فيها ابن الأشعث ونزلها وقال: أنزل بين الكوفة والبصرة»[١٩]. ولما كانت هزيمة بن الأشعث وأصحابه في وقعة مسكن سنة ٨٣هـ/ ٧٠٣م فالأغلب من أنّ مدينة واسط بنيت سنة ٨٣هـ/ ٧٠٣م[٢٠]. السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هو لماذا بنى الحجاج مدينة جديدة يتوسط موقعها بين مدينتين عريقتين في الجناح الشرقي من الدولة العربية الإسلامية، مدينتي البصرة والكوفة؟

تجمع المصادر التاريخية على أن العراق برمته، كان مصدر قلق سياسي مستمر للخلفاء الأمويين، وأن الثقل السياسي والديني والثقافي، كان متمركزاً في مدينتي البصرة والكوفة، المدينتين الرئيستين في العراق. كما اشتهر أن تكون إحدى هاتين المدينتين هي المركز العسكري والإداري للجناح الشرقي من الدولة ولعل شعور الحجاج بن يوسف الثقفي بأن إقامته في

إحدى هاتين المدينتين، ستكون مبعث قلق سياسي له من أهل المدينة الثانية التي تشكل المعارضة ضده. لذلك فكر جدياً ببناء مدينة ستكون وسطاً في موقعها بين البصرة والكوفة. فقرر بناء مدينة واسط، التي أصبحت مقراً للحجاج والجند الشامي المرافق له، وبقيت طوالَ فترة حكم الأمويين المدينة الرئيسة في العراق(٢١).

لقد بنيت مدينة واسط على ضفتي نهر دجلة، الذي كان يشطر المدينة إلى شطرين شرقي وغربي ويروى أن الشطر الشرقي قد بني على أنقاض بلدة يسكنها الساسانيون والفرس والنبط وتدعى بلدة كسكر أما الشطر الغربي فقد استحدث بناءه الحجاج وخص سكناه بالعرب فقط، ولم يسمح لغيرهم من الأقوام بسكناه إلا بعد وفاته، حيث اختلط العرب والعجم على مر الزمن واتحد الشطران ليكونا مدينة واحدة دون تمييز بين السكان(٢٢).

وما دام الحجاج قد خصص الجانب الغربي لسكنى العرب، فمن الطبيعي أن يكون قد اختط قصره ومباني إدارة ولايته والجامع الكبير في الشطر الغربي منها. ولقد بلغت تكاليف مدينة واسط الشيء الكثير، إذ يروي أنها بلغت مجموع قيمة خراج العراق لمدة خمس سنوات متتالية(٢٣).

أما شكل المدينة، فمن المحتمل أن يكون مستطيلاً بخلاف ما كانت عليه المدن العربية الإسلامية آنذاك من اتباع الشكل الدائري في بناء مدنهم، وهذا الإستنتاج وإن غفلت المصادر التاريخية عن ذكره، لكننا نقدره من تقسيمات المدينة وموقعها على نهر دجلة، الذي كان يشطرها إلى شطرين.

وبالنسبة لمخطط المدينة بشكل عام، فقد اشتمل على قصره الشامخ ذي القبة الخضراء، التي كانت ترى عن بُعد ثلاثين ميلاً، والمسجد الجامع للمدينة وسوقاً تجارية كبيرة كانت تزدحم بالبضائع والتجار. وهذا الأمر امتازت به هذه المدينة عن غيرها، فكانت السوق من السعة، بحيث امتدت من القصر حتى شاطىء دجلة شرقاً. وكان شطرا المدينة محاطين بسور يليه خندق على امتداد هذا السور، الذي تكاملت استحكاماته بشاطىء دجلة،

جعلت من الصعب دخول الناس إلى المدينة إلا من الأبواب الرئيسة لها[٢٤].

ويروى أن الحجاج نقل إلى مدينة واسط وجوه أهل الكوفة، وأمرهم أن يصلوا عن يمين مقصورته، ونقل وجوه أهل البصرة وأمرهم أن يصلوا عن يسار المقصورة. وأمر من كان من أهل الشام، أن يصلوا بحياله مما يلي المقصورة. وأنزل أصحاب الطعام والبزازين والصيارفة والعطارين عن يمين السوق. وأنزل البقالين وأصحاب الفاكهة في جنوب السوق، وأنزل العمال والصناع عن يسار السوق إلى دجلة. أما قصره ذو القبة الخضراء، فقد جعل له أربعة أبواب، عرض كل طريق من الطرق المؤدية إلى أبوابه ثمانون ذراعاً[٢٥].

جـ - مدينة الرملة:

وهي المدينة الثالثة التي شيدت في العصر الأموي، أنشأها الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك، حينما كان والياً على فلسطين لأخيه الوليد بن عبد الملك. كما أنها أول مدينة جديدة أنشأها العرب المسلمون في بلاد الشام وتختلف مدينة الرملة، من حيث أسباب إنشائها - عن المدينتين السابقتين القيروان وواسط في ناحية هامة، وهي أنها لم تنشأ لأسباب عسكرية بالقدر الذي شيدت فيه لأسباب شخصية محضة. أما موقعها السابق قبل تشييدها، فكان عبارة عن منطقة رملية، تبتعد بعض الشيء إلى الغرب من مدينة القدس، وعلى الطريق المؤدية من القدس إلى مدينة يافا غرباً على ساحل البحر الأبيض المتوسط[٢٦]؛ وأول شيء بني في المدينة القصر الذي أقامه سليمان بن عبد الملك لنفسه، ثم خطط المسجد، وبدأ ببنائه، لكنه أصبح خليفة قبل اتمامه، واستكمل بناء المسجد في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز.

ولا ندري ما لأسباب التي دفعت سليمان بن عبد الملك إلى بناء مدينة الرملة، على الرغم من وجود مدينة بيت المقدس، التي تشغل مكانه مرموقة

عند جميع المسلمين ، فهي على سبيل المثال لم تشيد لتكون قاعدة لتحقيق أهداف عسكرية حيوية ملحة ، كما كان الأمر بالنسبة لمدينتي القيروان وواسط ، كما أنه لا يمكن لها أن تشغل مكانه دينية كمكانة بيت المقدس ، الذي برهنت عليه مجريات الأحداث في الفترات الزمنية التالية ، حيث بقيت مدينة بيت المقدس محور إهتمام المسلمين على مختلف الصعد وشتى المجالات ، على الرغم من أن سليمان بن عبد الملك أمر بنقل الحياة المدنية إلى مدينة الرملة ، وظلت قروناً مدينة فلسطين الرئيسة ، إلا أن مكانتها بقيت محلية لدى جميع العرب المسلمين(٢٧) .

ولعل بناء مدينة الرملة ، كان لأسباب شخصية محضة لدى سليمان بن عبد الملك بغية الشهرة وتخليد الذكرى بإنجاز حضاري معين ، كما دأب بعض الخلفاء الأمويين ، هذا من جهة ، ومظهراً من مظاهر الرخاء الاقتصادي الذي بلغته الدولة العربية الإسلامية في هذا العصر من جهة أخرى .

وقبل أن نختم حديثنا عن بناء المدن في العصر الأموي ، فانه لجدير بالذكر أن جميع المدن التي ذكرناها ، لم تتميز عن بعضها في أمور المخطط الهندسي العام ، إنما تشابهت في ذلك تماماً ، إذ كان يحيط بكل مدينة سور من جميع الجهات ، وفي كل سور أربعة أبواب تشكل مداخل المدينة الرئيسة ، ويتوسط المدينة قصر الأمير والوالي ، ثم يليه بناء المسجد ، فأبنية المنزلة الإجتماعية العالية ، ثم منازل عامة الناس من المواطنين(٢٨) .

ثانياً - بناء المساجد :

إن الناحية العمرانية الهامة التي ركز عليها الأمويون ، هي بناء المساجد التي كتب لها البقاء والخلود ، لحسن اعتنائهم بها وشدة التركيز على بنائها واتقانها . وإذا كانت مخططات المدن العربية محلية صرفة ، وإن الإستعانة بالخبرة الأجنبية فيها كانت معدومة ، فان الخبرة من الذين اشتهروا في مجال البناء استعين بها في هندسة البناء في المساجد . إن فكرة إقامة المساجد الأولى

في الإسلام، إما كانت لوقاية جماعة المصلين من تقلبات الجو، ومراعاة نظام الصفوف في الصلاة، والإتجاه فيها إلى جهة الكعبة في مكة. وعلى ذلك كان النموذج القديم للمسجد، بصحنه وحرمه المنخفض المسطح المسقوف، ذي الأروقة الممتدة متوازية مع جدار القبلة. وعلى الأغلب فان الشكل الكلي للمسجد مأخوذ من صحن البيت، وعن المكان المكشوف الذي كان يخصص للصلاة قبل الإسلام، وكانوا يطلقون عليه اسم المصلى(٢٩).

ولما بدأت الفتوح العربية الإسلامية، أسس العرب في العراق ومصر مدناً جديدة، وشيدوا فيها مساجد بسيطة كما فعلوا في البصرة والكوفة والفسطاط. أما في الشام فكانوا يحولون في بعض المدن الكبيرة الكنيسة أو جزء من الكنيسة إلى مسجد يتخذونه للصلاة، بعد نقل اتجاهها من الشرق إلى الجنوب، بحيث تصبح الساحة الطويلة المحاطة بالأعمدة صحناً عريضاً، كما أقيم المحراب في المسجد للدلالة على جهة الكعبة(٣٠)، وربما كان شكل المحراب قد أخذ عن حنية الهيكل في صدر الكنيسة، كما أقيمت المنارات للمساجد لأغراض الأذان، حيث لم تكن مثل هذه المنارات في السابق، وربما تأثر العرب المسلمون بإقامة المنارات (المآذن) من الفنارات وأبراج الإشارة المعروفة في العصور السابقة وبخاصة أبراج القبور التدمرية. وعلى هذا النمط كانت أكثر المساجد، التي أقامها الأمويون في المشرق والمغرب(٣١).

وهكذا بدأت المساجد تخرج من بساطتها شيئاً فشيئاً إلى أن وصلت إلى المستوى الهندسي الرفيع في مسجد الصخرة بالقدس، ومسجد دمشق الأموي ومسجد الرسول (ص) بالمدينة المنورة بعد أن أعيد بناؤه، حيث تُعد هذه المساجد مفخرة للعصر الأموي بشكل خاص وللحضارة العربية الإسلامية بشكل عام.

والملاحظ أن التركيز على بناء المساجد الفخمة، التي مازالت عظمتها

تتألق حتى يومنا هذا، قد جاء في وقت متأخر إلى حد ما من عمر الدولة العربية الأموية. أما عدد هذه المساجد التي أقيمت في هذا العهد، فهو كبير بحيث كان يصاحب أي تجمع سكاني للعرب المسلمين، سواء كان ذلك عند فتوحهم لأي مصر أو مدينة قائمة، أو إنشاء مدن جديدة، فكان أول عمل انشائي يقومون به هو بناء المساجد إلى جانب القصر أو مكان الجيش أو سكنى عامة المسلمين[٣٢].

لذلك فلن يتسع بحثنا للحديث عن جميع المساجد، التي شيدت في العصر الأموي، ولكننا سنكتفي بالكلام عن أشهر هذه المساجد والتي مازالت قائمة حتى يومنا هذا تنطق بمدى التقدم والعظمة، اللذين توصل اليهما بناة هذه المساجد في هندسة البناء، بالاضافة إلى أنها تعكس لنا مدى إهتمام حكام ذلك العصر وسخائهم في إقامة المساجد وما أنفقوه من أموال طائلة في سبيل بنائها. وأشهر هذه المساجد من حيث مكانتها الروحية لدى المسلمين من جهة، وعظمة بنائها وفخامته من جهة ثانية.

أ - قبة الصخرة ببيت المقدس:

تعد قبة الصخرة من أهم وأبدع اثار المسلمين في العصر الأموي، كما أنها أقدم أثر عربي إسلامي في تاريخ العمارة العربية الإسلامية. وقد شيدها عبد الملك بن مروان سنة ٧٢هـ/ ٦٩١م[٣٣] وقد أقيمت فوق صخرة مسطحة لها ذكرى مقدسة مرتبطة بالرسول (ص) وقصة الإسراء والمعراج الواردة في القرآن الكريم، وتقع الصخرة هذه في الحرم الشريف ببيت المقدس. ويروي عدد من المؤرخين أن السبب الذي دفع عبد الملك بن مروان لبناء قبة الصخرة هو سياسي بحت، وذلك بقصد صرف أنظار المسلمين في بلاد الشام من الحج إلى الكعبة بمكة المكرمة، التي كان يسيطر عليها منافسه في الخلافة عبدالله بن الزبير والذي كان يأخذ البيعة عنوة من حجاج بيت الله الحرام. فبنى عبد الملك بن مروان قبة على الصخرة التي وضع الرسول (ص) عليها قدمه عندما صعد إلى السماء، لتقوم للمسلمين مقام الكعبة. لكن هذه

الرواية أصبحت محل تساؤل وشك لدى الكثير من الباحثين، الذين يميلون إلى القول بأنها من وضع خصوم بني أمية، لأن عبد الملك بن مروان كان من التابعين، ومن غير الممكن أن يقوم مثله بتغيير شعائر الدين الإسلامي بتحويل الحج إلى الكعبة. فقد كان إستخدام القباب في هندسة البناء معروفاً عند المسيحيين قبل بناء قبة الصخرة، كما كان في الشام كنائس ذات قباب فوق أبنية مثمنة الشكل فليس غريباً أن يفكر عبد الملك بن مروان بأن يكون للمسلمين منشآت عمرانية تضارعها في العظمة والبهاء وهندسة البناء[٣٤].

وقبة الصخرة بناء حجري مثمن الشكل، قوامه تثمينة خارجية من الجدران تليها من الداخل تثمينة أخرى من الأعمدة والأكتاف والأساطين، داخل هذه التثمينة دائرة من الأعمدة والأكتاف والأساطين، وداخل هذه التثمينة دائرة من الأعمدة والأكتاف أيضاً، وفوق الدائرة قبة مرفوعة على رقبة اسطوانية فيها ست عشرة نافذة. والقبة من الخشب تغطيها من الخارج طبقة من الرصاص ومن الداخل طبقة من الجص. وضلع المثمن الخارجي طوله نحو عشرين متراً ونصف متر، وارتفاعه نحو تسعة أمتار ونصف متر. وفي الجزء العلوي من كل ضلع في هذا المثمن نوافذ ليصل منها النور إلى داخل البناء. وفي الجوانب المقابلة للجهات الأربع الأصلية من المثمن أربعة أبواب، وفي وسط هذا البناء الصخرة المقدسة، التي يروى أن الرسول(ص) وضع قدمه عليها ليلة المعراج، ولذا يسمى البناء قبة الصخرة، وان كان يعرف أحياناً باسم جامع عمر، لأن عمر بن الخطاب كان قد أقام في موقعه مصلى من الخشب قبل أن يقيم عبد الملك بن مروان على أنقاضه البناء الحالي(٣٥).

إن أهم ما تميزت به هندسة بناء قبة الصخرة، هو المخطط العام للبناء الذي جاء على شكل مثمن ليحيط بالصخرة المقدسة، في حين كانت المساجد المربعة أو المستطيلة، ذات الصحن المفتوح هي السائدة في بناء

المساجد لأنها أوفق لشعائر العبادة الإسلامية، وهذا ما درجت عليه تصاميم أبنية المساجد في العصور الإسلامية الأولى لقرون طويلة[٣٦].

ب - المسجد الأقصى:

بني هذا المسجد في مكان مقدس ومبارك لدى جميع الديانات السماوية. قال تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا أنه هو السميع البصير[٣٧] وقال الرسول(ص): «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا»[٣٨].

من ذلك يبدو لنا أن السبب الديني من أقوى الأسباب، التي دفعت بالخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، لبناء هذا الصرح الديني العظيم تكريماً للمكان الذي كان أولى القبلتين ومسرى رسول الله(ص) أضف إلى ذلك الشهرة السياسية والحضارية التي ستخلد ذكراه فيما بعد.

على أن هناك خلافاً في الرأي بين المؤرخين، حول من الذي بنى المسجد الأقصى، هل هو عبد الملك بن مروان أو ابنه الوليد. لكن كرزويل في مؤلفه القيم عن العمارة المبكرة في الإسلام، يقطع في هذه الإختلافات ويقول: «نحن الآن نملك سلطة أفضل من أقوال المؤرخين الذين كتبوا بعد قرنين من قيام هذا البناء» ويعني بذلك ما عثر من أوراق البردي رقم ١٤١٣، ١٤١٤ و ١٤٣٥، التي احتوت نصوص الرسائل المتبادلة مع حاكم مصر العربي في الفترة ما بين سنة ٩٠ و ٩٦هـ/ ٧٠٨ و ٧١٤م حول إرسال العمال والفنيين وأثمان بعض المواد الغذائية للعمال القبط، الذين اشتركوا في بناء المسجد وهذا التاريخ الذي يحدد اسم وفترة حكم الوالي العربي على مصر، هو معاصر لفترة خلافة الوليد بن عبد الملك[٣٩]. وفي رأينا أنه سواء أكان عبد الملك بن مروان أو ابنه الوليد، هو الذي أمر ببناء هذا المسجد فإن هذا الخلاف لا يؤثر على حقيقة البحث إلى درجة تدعونا للتوقف كثيراً، وذلك لأن ما يعنينا بالدرجة الأولى هو إبراز الحقائق التاريخية المتعلقة بمستوى

هندسة البناء لفترة العصر الأموي ككل، ومدى ازدهارها والاهتمام بها وهذا ما توصلنا إليه من سياق البحث.

وبالنسبة للناحية الهندسية، فإن موقع المسجد الأقصى قائم في الزاوية الجنوبية الشرقية من المدينة المقدسة، ويشكل جدار الحرم القدسي الذي بناه النبي داود الذي يبلغ ارتفاعه عشرة أذرع تقريباً، أحد جدران المسجد الأقصى، حيث أضاف الخليفة الأموي هذا الجدار بناء المسجد من حجارة أصغر حجماً، وهذا البناء الأحدث يشكل شرفات المسجد، ولقد بلغ هذا المسجد من الجمال والفخامة بحيث يضاهي بناء القبر المقدس التابع لمسيحيين بمدينة القدس. وكنا نود أن نتطرق إلى تفاصيل هندسية أوسع لهذا المسجد، لكن المصادر التاريخية لم تتحدث أكثر من ذلك بسبب تهدم معظم بناء المسجد نتيجة لهزة أرضية حدثت سنة ١٣٠هـ/ ٧٤٦م باستثناء القسم المحيط بالمحراب[٤٠].

ولقد دلت الأبحاث التي أجريت مؤخراً على أن الرواق الموجود إلى الشرق من القبة الحالية، والذي يشكل زاوية قائمة مع جدار القبلة للمسجد بدلاً من أن يكون موازياً له كما هو الحال في تصميم أبنية المساجد. فإذا كان الأمر كذلك، فان المسجد الأقصى يُعد أقدم مسجد في الإسلام، تشكل أروقته زاوية قائمة مع جدار القبلة. ولعل الغاية من ذلك في مخطط بناء المسجد الأقصى بشكل خاص، هو توجيه رواق المحراب نحو المدخل الجنوبي لقبة الصخرة، كما هو الحال في المسجد الحالي[٤١].

ولقد تمت في عصر الخليفة العباسي المهدي المتوفى سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٦م، إعادة بناء المسجد الأقصى مع بعض الإضافات الجديدة وتوسيعه من الجانب الشمالي ما يقارب تسعاً وخمسين إلى خمس وستين قدماً، وكان المسجد الذي تم إعادة بنائه يشمل سبعة أروقة إلى شرقي جناح المحراب وسبعة إلى غربيه، وكلها عمودية على الجدار القبلي، كما أن جناح المحراب كان أوسع بكثير من الأجنحة الأخرى[٤٢].

ج - مسجد دمشق الكبير :

حينما أصبحت مدينة دمشق عاصمة للخلفاء الأمويين، وازداد عدد سكانها من المسلمين، صمم الخليفة الأموي، الوليد بن عبد الملك، على بناء مسجد كبير يتسع لجميع المصلين في المدينة، ومن جهة أخرى ليضاهي أكبر وأجمل الكنائس، التي كانت موجودة في سورية آنذاك[٤٣]

ويقوم هذا المسجد في منطقة مقدسة لمعبد وثني قديم، كان يشغل مساحة واسعة من الأرض، يحيط بها سور خارجي تبلغ أبعاده (٣٨٠×٣٠٠ متراً).

وكان المعبد الحقيقي مشيداً داخل السور تبلغ أبعاده (١٥٦×٩٧متراً)، حيث أقيم الجامع الأموي فيما بعد. وبعد انتصار المسيحية على الوثنية في أواخر القرن الرابع الميلادي، أنشأ الإمبراطور تيودوسيوس كنيسة على اسم القديس يوحنا المعمدان، وكانت تشغل الجانب الغربي من المعبد (وقد بقيت هذه الكنيسة قائمة حتى أيام الوليد بن عبد الملك) وبعد الفتح العربي الإسلامي سنة ١٤ هـ/ ٦٣٥م اقتسم المسلمون هذا المعبد مع المسيحين ليقيموا الصلوات فيه، وأقام المسلمون مسجدهم مستقلاً عن بناء الكنيسة يجمعهما سور المعبد، وهكذا اقتسم العرب المسلمون المعبد مع المسيحيين وليس الكنيسة كما تشير بعض المصادر، وأقيم المسجد الأول، مسجد الصحابة، وفي الجانب الشرقي من المعبد، وبقيت الكنيسة في الجانب الغربي منه[٤٤].

ومع تقادم الزمن للفتح العربي الإسلامي لمدينة دمشق، عدا القسم المخصص للعرب المسلمين من المعبد لا يتسع للمصلين بالإضافة إلى أن الحاجة أصبحت ملحة لإقامة مسجد كبير يليق بعظمة الدولة ويلائم حالة التطور الذي بلغه المجتمع العربي الإسلامي، حيث أصبحت دمشق في عهد الوليد بن عبد الملك عاصمة لأعظم دولة عربية في التاريخ وازداد عدد نفوسها، وضاق بهم المسجد الأول، ولم يعد يتسع للأعداد الكبيرة من المسلمين[٤٥].

حينما قرر الوليد تنفيذ مشروعه المعماري الهام، ودخل في مفاوضات مع الرعايا المسيحيين لكي يتخلوا عن نصف المعبد، الذي أقاموا عليه كنيستهم بالطرق المشروعة، وتم له ما أراد. عندئذ قام بهدم بناء الكنيسة وكل ما كان داخل جدران المعبد من منشآت رومانية وبيزنطية، ثم شيد الجامع وفق مخطط جديد مبتكر، يتجاوب مع شعائر الدين الإسلامي وأغراض الحياة العامة، فجاء فريداً في هندسته، لم يبنى على نسقه في العهود السابقة أي بناءآخر. ووضعت بإشادته مبادىء هندسة المساجد الكبرى، التي شيدت بعده في العالم العربي الإسلامي[٤٦]. وقد أنفق الوليد الأموال الطائلة لأجور العمال والمهندسين، ونقل مواد البناء التي جلبت من خارج سورية، كالذهب والفسيفساء، وبخاصة من مدينة القسطنطينية لاستخدامها في أعمال تزيين المسجد. وتروي المصادر التي تتحدث عن مسجد دمشق، أن رؤوس الأعمدة التي في المسجد رغم كثرتها، طليت بالذهب، ورصعت القناطر بالفسيفساء، كما استخدمت الفصوص العقيقية والفيروزجية في تزيين المحراب[٤٧].

إن ما أنفق في مؤونة مسجد دمشق، أصبح محل قلق السكان المسلمين على أعطياتهم، بحيث اضطر الوليد إلى جمعهم في الصلاة وإبلاغهم بأن مخاوفهم من كثرة الإنفاق على المسجد، مهما بلغت، لن تؤثر على الأعطيات لكثرة موارد الدولة ومدخراتها[٤٨].

لقد استخدم الوليد في بناء المسجد الأموي الفنيين من الفرس والهند والمغرب والروم، بالإضافة إلى المهارات والقدرات المحلية في هندسة البناء، حتى يخرج المسجد في مظهره من الفخامة والجمال، ما يليق بمكانة عاصمة الدولة العربية الكبرى آنذاك، وتخليداً لانجاز حضاري هام يعكس مدى اهتمامات الوليد العمرانية[٤٩].

أما مخطط المسجد، فهو مستطيل الشكل أبعاده ٩٧×١٥٦ متراً، يشغل جانبه الشمالي صحن مكشوف تحيط به أروقة مسقوفة، ويشغل قسمه

الجنوبي الحرم أو المصلى. وللمسجد ثلاثة أبواب رئيسية تؤدي إلى الصحن، تصله بجهات المدينة الثلاث الشرقية والغربية والشمالية. وهناك باب رابع في الحرم في الجانب الغربي من الجدار الجنوبي يصل الجامع بالجهة الجنوبية من المدينة.

ويتألف الحرم أو المصلى من ثلاثة أروقة موازية للقبلة محمولة على صفين من الأعمدة الحجرية مؤلفة من طابقين، السفلي مؤلف من قناطر كبيرة نصف دائرية، والثاني يتألف من عدد مضاعف من القناطر. ويقطع الأروقة الثلاثة المذكورة في وسطها رواق أوسع منها وأكثر إرتفاعاً يسمى المجاز القاطع، يتعامد مع جدار القبلة ويتصدره المنبر والمحراب. ويتوسط المجاز قبة عالية ترتفع قرابة ٣٦ متراً محمولة على أربعة عضائد ضخمة، فوقها قبة مثمنة مزودة بالنوافذ وتعرف هذه القبة بقبة النسر. أما واجهة المجاز الذي يتوسط الحرم فتتألف من ثلاثة أبواب ذات قناطر نصف دائرية، الوسطى كبيرة والجانبيتان أصغر منها. وهذه القناطر محمولة على عضادتين بينهما عمودان، ويعلو الأبواب الثلاثة قوس كبير يضم ثلاثة نوافذ. وتنتهي الواجهة في أعلاها بجبهة مثلثة، ويحف بواجهة المجاز برجان صغيران بارزان(٥٠).

وقد استغرق بناء المسجد تسع سنوات، حيث بدأ العمل فيه سنة ٨٨هـ / ٧٠٧م وانتهى عام ٩٦هـ/ ٧١٤م(٥١).

د - مسجد الرسول(ص) بالمدينة:

في العام نفسه الذي بدىء فيه بناء مسجد دمشق الكبير، كتب الوليد بن عبد الملك إلى عامله إلى المدينة، وكان آنذاك عمر بن عبد العزيز، بأن يعيد بناء مسجد الرسول(ص)، وأن يضيف إليه المنازل التي كانت حوله ويدخل فيه أيضاً حجرات أزواج الرسول(ص)(٥٢). وفي الوقت نفسه أرسل إليه المال والفسيفساء والرخام وثمانين فنياً من اليونان والقبط من سكان سوريا ومصر(٥٣) وحول جنسيات الفنيين الذين اشتركوا في بناء

مسجد الرسول(ص) روايات متضاربة، هل هم من سكان الدولة العربية الإسلامية أم من خارجها؟

وفي هذا العدد فاننا نميل إلى الرأي الذي أبداه المستشرق غوستاف لوبون، وخلاصته أن جنسيات هؤلاء الفنيين ليس لها أهمية كبيرة في جوهر الموضوع وغاياته، ما دامت مهمتهم الأولى التنفيذ طبقاً لما تمليه عليهم إرادة السلطة القائمة على البناء، ومن جهة أخرى احتياجات وأغراض البناء نفسه، وإن كانت طبيعة ومكانة البناء الروحية تجعلنا على يقين بأن هؤلاء العمال من مواطني الدولة العربية الإسلامية[٥٤] لقد أنفق على إعادة بناء المسجد النبوي الأموال الجمة، ونال من الإهتمام في تخطيطه وتقوية بنائه والاعتناء به، بحيث اشتملت مواد بنائه على مواد مشابهة لتلك التي استخدمت في بناء مسجد دمشق الكبير[٥٥].

أما أهم ما تميز به المسجد النبوي عن مسجد دمشق الكبير، وبقية المساجد التي بنيت قبل هذه الفترة، من حيث تخطيط بنائه فهو إحداث المحراب فيه – والمحراب هو تلك الفجوة في جدار المسجد من الجهة القبلية وفي منتصف المسافة تقريباً، التي يقف فيها الإمام بالمصلين. وكان إحداثه لأول مرة في تاريخ المسجد في الإسلام. وبعدها اتبعت هذه الهندسة بإيجاد المحاريب في المساجد[٥٦]. ولقد انتهى العمل من إعادة بناء مسجد الرسول(ص) عام ٩٠هـ/ ٧١٠م. وبذلك تكون المدة، التي استغرقها بناء المسجد ثلاث سنوات[٥٧].

ثالثاً – بناء القصور:

وناحية أخرى هامة من نواحي البناء والعمران، اهتم بها الأمويون، وهي إنشاء الكثير من القصور التي أُعدت لاقامة الخلفاء والأمراء والولاة. إن معظم هذه القصور قد شيدت على حافة الصحراء بعيداً عن مراكز المدن الكبرى. وربما يعود السبب في ذلك إلى شغف حكام بني أمية بالعيش بعيداً عن المدن، وعلى اتصال وثيق مع حياة البداوة الأصلية. وعلى الرغم من

بُعد هذه القصور عن المدن الكبرى، إلا أنها كانت متكاملة البناء بشكل يساعد على الإقامة الرغيدة، فقد كانت هذه القصور تحتوي على الحمامات وكل مرافق العيش، وكذلك على المساجد، وغير ذلك من مستلزمات الحياة اليومية(٥٨).

إن أقدم هذه القصور قد شيدت في بلاد الشام، وأهم ما اكتشف منها وتحدثت عنها المصادر التاريخية هي:

١ - قصر المنيّة:

أقيم هذا القصر على مقربة وإلى الشمال من بحيرة طبرية. ويذكر بعض الدراسين أنه اتخذ هذه التسمية من إسم خربة المنية التي كانت خاناً طوله ٣٣٠ متراً ويفهم من أبعاد ومساحة هذا القصر أنه كان النموذج الذي احتذاه الأمويون في بنائهم لجميع قصورهم. ويشبه هذا القصر القلاع الرومانية التي كانت موجودة على حدود الإمبراطورية في شرق الأردن. ولقد بلغ طول ضلعه الشمالي (٤٠م٦٦م) وضلعه الشرقي (٧٣م) والجنوبي (٦٧م) والغربي(٧٢م). ويحيط بالقصر جدار له أبراج دائرية في زواياه الأربع، وأبراج نصف دائرية في منتصف كل جدار، عدا الجدار الشرقي، الذي يتميز بمدخله المؤلف من غرفة مربعة طول ضلعها /٦/ أمتار، يحيط بها من الجانبين برجان نصف دائريين. ويتبع القصر أيضاً مسجد، يقع بين المدخل والجدار الجنوبي له، وامتاز هذا القصر بأنه احتوى على باب من الجهة الشرقية خصصت لدخول المصلين من غير سكان القصر(٥٩).

وقد يبدو من الآثار التي عثر عليها في أماكن متفرقة من القصر، أن هذا القصر أموي، وبني في عهد الوليد بن عبد الملك. من هذه الاثار نقود ذهبية عليها التاريخ الهجري ٨٩هـ/ ٧٠٥م و ٩٨هـ/ ٧١٧م وكذلك من الكتابة الموجودة على الرخامة في مدخل القصر، مكتوب عليها (الوليد) ومن محراب الجامع المجوف، حيث المحراب المجوف إلا منذ بناء مسجد المدينة في عهد الوليد بن عبد الملك. أما تاريخ البناء فغير موجود(٦٠).

ب – قُصير عَمْرة:

يقع على الحافة الجنوبية من مجرى وادي البطم[٦١] في الصحراء وإلى الجهة الشرقية على بُعد خمسين ميلاً من مدينة عمان. وقصير عمرة بناء صغير نسبياً، مبني من الحجر الكلسي الأحمر القاسي المأخوذ من التلال المجاورة. وهو يتألف من قسمين رئيسين:

١ – قاعة مشاهدين كبيرة مساحتها ٥م×٨م×٥م٧م، وغرفتين في الطرف الجنوبي من القاعة، لهما حنية وليس لهما نوافذ.

٢ – حمام يشمل ثلاث غرف صغيرة، الأولى ذات سقف من قبو نصف دائري، والثانية سقفها من قبوين متقابلين، والثالثة تعلوها قبة نصف كروية، ويحتوي هذا الحمام على مغطس للماء البارد، وآخر للماء الدافىء، ويغطي أرضية الحمام بلاط من الرخام تمر من تحتها أنابيب البخار الساخن[٦٢]. وقد غطيت جميع جدران القصر بالرسوم والصور الملونة، التي تشمل مشاهد متعددة تمثل موضوعات مختلفة، منها الصيد وسيدة تستحم، وبعض المشاهد التي يبدو فيها نشاط رياضي أو منزلي وصور لبعض الحيوانات أو لعصفور أو شخص أو إلى زهور طبيعية وأشجار تتدلى منها عناقيد الكرمة، وكذلك عدداً من رسوم النساء حيث تبدو إحداهن وهي تحمل دلواً أو سلة أو طفلاً. ويوجد لإحدى حجرات القصر سقف رائع يثير الإنتباه، لأن القبة فيها رسمت لتمثل جانباً من السماء في الليل وعليها أبراج النجوم المختلفة في أفلاكها. أما تاريخ بنائه فيعود إلى عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك[٦٣].

ج – قصر جبل سيز:

يقع هذا القصر إلى الجنوب الشرقيّ من مدينة دمشق وعلى بُعد ١٠٥ كم. يتم الوصول إليه على الطريق المؤدية من دمشق إلى أبي الشامات على طريق بغداد. وقد اكتشف هذا القصر سنة ١٩٦٤. وإذا ما قورن مخطط قصر جبل سيز. بمخطط قصر المنية، نجد أن مساحته وأبعاده وتجهيزاته

تقترب من أن تكون مماثلة إلى حد كبير، الأمر الذي يوحي بأنه بني في فترة متقاربة من بناء القصر الأول وان كان البعض يعتبره أقدم منه، انطلاقاً من موقعه المعزول(٦٤).

د - قصر الحير الغربي:

بني هذا القصر في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، ونسبة بنائه إلى هشام تعود استناداً إلى نص مكتوب بالخط الكوفي على باب قيل أنه باب خان قديم، فوجد قريباً من القصر، جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم لا اله إلا الله وحده لا شريك له، أمر بصنعة هذا العمل عبدالله هشام أمير المؤمنين أوجب الله أجره، عمل على يدي ثابت بن أبي ثابت في رجب سنة تسع ومئة»(٦٥).

وقد كان هشام كأخيه الوليد محباً للعمارة وبناء القصور. فأول قصر أمر ببنائه هو قصر الحير الغربي، الذي يقع على بُعد عشرين ميلاً شرق بلدة القريتين الحالية وحوالي سبعة وثلاثين ميلاً قبل الوصول إلى مدينة تدمر، حيث توجد بقاياه وخرائبه. ويعد هذا القصر من حيث قياساته أكبر من جميع القصور، التي ذكرناها حتى الآن. فهو مربع الشكل تقريباً يبلغ طول ضلعه ٧٠ متراً، له زواياه الأربعة أبراج إسطوانية، ما عدا الزاوية الشمالية الغربية حيث ترك برج من العهد البيزنطي. وفي كل من منتصف أضلاعه الثلاثة برج نصف إسطواني. وفي الواجهة الشرقية برجان نصف إسطوانيين يحيطان بالباب ويشكلان معه الواجهة الرئيسية.

بناء القصر من الحجر الكلسي حتى ارتفاع مترين تقريباً وأكمل باقي البناء من اللبن (الطوب غير المشوي) ويتخلل صفوف اللبن والآجر أو العوارض الخشبية. لذلك فان جدران القصر سميكة جداً والجدران الداخلية أقل سمكاً(٦٦).

ان مظهر قصر الحير الغربي العام يجعله أشبه بالحصن، تتصل بوابته بواسطة دهليز بالباحة السماوية المحاطة بأروقة محمولة على عمد قديمة،

ويوجد في وسط الباحة حوض صغير، وترتفع حول الباحة البيوت في طابقين، وتشاهد آثار قاعات القصر وحجراته مرتبة ضمن ستة بيوت مستقلة عن بعضها، اثنان من الجهة الشرقية، ومثلهما في الجهة الغربية، وواحد في الجنوب وآخر في الشمال. يحوي كل بيت من ٨-١٣ قاعة أو حجرة. ويعد هذا القصر أحسن نموذج للعمارة في العصر الأموي (٦٧).

هـ - قصر الحير الشرقي:

أثر انتشار وباء مرض الطاعون، الذي أرعب الخليفة هشام بن عبد الملك نفسه، أمر ببناء قصر إلى الشرق من القصر الأول سمي بقصر الحير الشرقي، واستمر بناؤه خمس سنوات كان آخرها سنة ١١٠هـ/ ٧٢٧م. وقد كان هذا القصر مجاوراً لقرية الطيبة الحالية، التي كانت تمثل موقعاً رئيسياً على طريق حلب وبغداد والبصرة (٦٨).

ان مجموعة الآثار التي اكتشفت في موقع القصر، تشير إلى أن البناء برمته كان يتألف من قصر ومدينة صغيرة مسورة وحمام وأسوار لبساتين ومزارع واسعة، وإن هذه المدينة الصغيرة تشكل قصراً كبيراً أعد ليكون محطة للخليفة وحاشيته ولإسكان المزارعين والحامية (٦٩).

أما مخطط القصر فهو قريب من مربع طول ضلعه ٦٦ متراً تقريباً تتوزع الأبراج في زواياه، وفي أضلاعه برجان في كل ضلع، وله باب رئيسي يتوسط الواجهة الغربية ويقع بين برجين، وتقدر فتحته بثلاثة أمتار، ويشبه إلى حد كبير بوابة قصر الحير الغربي. وفي الداخل باحة سماوية يحيط بها رواق وحولها الغرف وهي مسقوفة بعقود من الآجر.

أما المبنى الثاني والذي يشكل قصراً كبيراً (أو مدينة صغيرة) فهو على شكل مربع أيضاً طول ضلعه ١٦٠ متراً وفي أسواره المزودة بالأبراج أربعة أبواب رئيسة متقابلة وموزعة على جهات السور الأربع، ويمتد من كل باب شارع، فتتقاطع الشوارع الأربعة وسط المدينة. وفي داخل السور مجموعة من الدور أو القصور الصغيرة ومعصرة ومسجد يشغل الزاوية الجنوبية

الشرقية للمدينة . ومخطط المسجد هذا يشبه إلى حد ما مخطط مسجد دمشق الكبير، الذي بناه الوليد بن عبد الملك . أما مئذنة المسجد فهي مربعة الشكل ومنفردة في بنائها عن بناء المسجد، إذ تقع بين القصرين، ولقد عثر على أحد حجارة المسجد التي وجدت داخل السور النص التالي : «بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله وحده لا شريك له . محمد رسول الله، أمر بصنعة هذه المدينة عبدالله هشام أمير المؤمنين، وكان هذا مما عمل أهل حمص على يدي سليمان بن عبيد سنة عشر ومئة»[٧٠] .

و - قصر هشام :

بني هذا القصر في عهد هشام بن عبد الملك، في الموقع المعروف حالياً بخربة المفجر، والتي اكتشفت سنة ١٩٣٤ بالقرب من مدينة أريحا في فلسطين . وهو قصر ضخم يحتوي على ثلاثة أبنية، قصر ومسجد وحمام . ومدخل القصر يقوم على برج مستطيل هائل، على جانبيه مقاعد مزودة بالمتكآت الحجرية، ويعلو المدخل عقد مصلب يتكون من عدة أقواس صغيرة داخل قوس كبير . أما داخل القصر فيضم صحناً مربعاً مكشوفاً تقوم على جوانبه أربعة أبنية على طابقين، مستقلة الواحدة منها عن الأخرى، ويفصلها عن الصحن الداخلي رواق مظلل بالعقود والأقواس المرتكزة على الأعمدة[٧١] .

أما المسجد فمزود بمحراب في طرفه القبلي، وعلى جانبيه غرف مستطيلة للوضوء ولخدم المسجد . والحمام عبارة عن ايوان مربع مزود بثلاثة محاريب كبيرة في كل من جوانبه الأربعة، وفي طرفه الجنوبي بركة للاستحمام . وسقف الايوان عبارة عن قباب وعقود على ارتفاعات متفاوتة، قائمة على أقواس كبيرة ترتكز على ستة عشر عموداً، وأرضه مرصوفة بالفسيفساء المتعددة الألوان . وان أهم ما يتميز به هذا القصر عن غيره، أنه أحيط بسور كسياج له وبناؤه مزيج من الحجارة والطوب[٧٢] .

ز - قصر المشتى والتوبة:

اكتشف قصر المشتى سنة ١٨٤٠م، ويقع إلى الجنوب من مدينة عمان وعلى بُعد عشرين ميلاً. أما قصر التوبة فيقع في وادي عذف، وعلى بعد ستين ميلاً إلى الجنوب الشرقي من عمان واكتشف سنة ١٨٩٨م(٧٣)

يتشابه هذان القصران من حيث مخطط بنائهما إلى حد كبير، مما جعل الدارسين يميلون إلى الاعتقاد أنهما بنيا في وقت واحد. وتاريخ بنائهما لا يعرف عنه شيء يمكن الاعتقاد عليه بشكل قاطع، كما امتد الخلاف إلى نسبة القصرين، فرأى البعض أنهما أسبق من الأمويين، على حين رأى البعض الآخر من الباحثين، أنهما قصران أمويان بالاعتماد على حقيقة شبه متفق عليها، وهي أن الأمويين يميلون إلى السكن في أطراف الصحراء حيث المكان المحبب إليهم(٧٤).

وقصر المشتى بناء يحده سور مربع الشكل، طول كل ضلع من أضلاعه نحو ١٤ متراً، وفي السور أبراج نصف دائرية، وله مدخل في وسط الضلع القبلي. والمساحة المحصورة بين جدران هذا السور، تنقسم إلى ثلاث مستطيلات، المتوسط فيها أعرض من المثلثين الجانبيين وهو الوحيد الذي تم بناء بعض أجزائه، لأن المثلثين الجانبيين لم يشيد فيهما أي بناء.

ويؤدي مدخل القصر إلى بهو، ويحف بالقاعة والبهو غرف أخرى. وخلف البهو فناء كبير، وفي شمال هذا الفناء مدخل ذو ثلاثة عقود، يؤدي إلى قاعة كبيرة مستطيلة، تنتهي بشكل ذي حنيات ثلاث. وجدران القصر الداخلية وأقبيته من الآجر، وفيه أعمدة من الرخام. أما عقوده وأركانه فمن الحجر الجيري(٧٥).

أما قصر التوبة أو (الطوبة) حيث ترد هذه التسمية في بعض المصادر لنفس القصر، فهو مستطيل الشكل (٥م٤٠×١٤٠، ٨٥×٧٢ متراً). ويشبه قصر المشتى في معظم عناصره المعمارية، لكنه يختلف عن بقية القصور بأنه أنشىء من حجارة وآجر ترابي على السواء، كما أنه فُخّم أكثر من القصور

السابقة لأنه أنشىء لكي يحتوي على جناحين متشابهين، ولكن لم يقدر له الاكتمال(٧٦).

هذه هي أهم المنجزات الهندسية المعمارية في العصر الأموي، التي برهنت وما زالت تبرهن على عظمة هذا العصر، الذي بقيت فيه الدولة العربية واحدة موحدة، تمتد من الصين شرقاً إلى الأطلسي غرباً ومن القسطنطينية في الشمال إلى السودان في الجنوب، الأمر الذي أثر ايجاباً على تقدم وتطور عملية البناء في كل الميادين، وما زال الكثير من منجزات هذه العملية، ينبض بالحياة شامخاً رغم عوامل الطبيعة ومرور السنين الطويلة، كما هو الحال في المسجد الأموي الكبير بدمشق وبعض القصور المتناثرة هنا وهناك في بلاد الشام.

المراجع

١ - ابن خلدون - المقدمة ص ٤٣٤ .

٢ - آرنست كونل - الفن الإسلامي - ترجمة أحمد موسى طبعة دار صادر بيروت ص١٦ .

٣ - غوستاف لوبون - حضارة العرب - نقله إلى العربية عادل زعيتر الطبعة الثانية ص٢٢ .

٤ - الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج٣ ص٥٩٠ وما بعدها وج٤ ص٤٠ وما بعدها .

٥ - آرنست كونل المرجع السابق ص١٦ .

٦ - ديمتري برامكي - تطور الهندسة المعمارية والفن في عهد الأمويين المؤتمر الثاني للآثار في البلاد العربية - بغداد ١٨-٢٨ تشرين ثاني ١٩٥٧ نشر بمعرفة الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية سنة ١٩٥٨ بالقاهرة ص ١٣١-١٣٣ .

٧ - كمال الدين سامح - العمارة في صدر الإسلام وزارة الثقافة بمصر ص١١ .

٨ - كمال الدين سامح - المرجع السابق ص١١ .

٩ - زكي محمد حسن - فنون الإسلام طبعة دار الرائد العربي ١٤٠١هـ ص٣٢-٣٣ .

١٠ - عبد القادر ريحاوي - العمارة العربية الإسلامية منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٩ ص٤٣ .

١١ - آرنست كونل - المرجع السابق ص١٧ .

١٢- IRAM. Iapidus. middle Eastern cities, University of California Press Berkeley and Los Angelos 1969 A.C.PP. 21-70.

١٣ - محمد علي دبوز - تاريخ المغرب العربي ج٢ الطبعة الأولى ١٩٦٣ ص ٢٧-٢٩ .

١٤ - البلاذري - فتوح البلدان ص ٢٣٠ .

١٥ - السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المغرب العربي - العصر الإسلامي ج٢ طبعة الدار القومية للطباعة والنشر مصر ١٩٦٦ ص ١٩٩-٢٠٠ .

١٦ - تاريخ اليعقوبي ج٢ ص٢٢٩ البلاذري المصدر السابق ص٢٣١ وياقوت الحموي - معجم البلدان ج٤ ص٤٢١ - ف . بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية ترجمة حمزة طاهر طبعة دار المعارف بغداد ص٢١ .

١٧ - بحشل (أسامة بن سهل الرزاز) واسط - تحقيق كوركيس عواد - طبعة المعارف ١٩٦٧ ص٢١ .

١٨ - البلاذري - المصدر السابق ص٢٨٨ .

١٩ - تاريخ اليعقوبي ج٢ ص٢٧٩ الطبري المصدر السابق ج٦ ص٣٨٣ و ٣٨٤ .

٢٠ - ابن قتيبة - المعارف - طبعة ثانية بيروت ١٩٧٠ ص١٥٦ .

٢١ - بحشل - المصدر السابق ص٢٢-٢٣ ياقوت الحموي - المصدر السابق ج٥ ص٣٤٧ .

٢٢ - بحشل - المصدر السابق ص٢٢-٢٥ .

٢٣ - بحشل - المصدر السابق ص٢١ .

٢٤ - بحشل - المصدر السابق ص٤٤ .

٢٥ - البلاذري - المصدر السابق ص٢٨٨ بحشل - المصدر السابق ص٤٤-٤٥ .

٢٦ - البلاذري - المصدر السابق ص١٤٩ دائرة المعارف الإسلامية المجلد العاشر ص١٩٣-١٩٤ .

٢٧ - ف - بارتولد - المرجع السابق ص٣٢ ياقوت الحموي - المصدر السابق مجلد ٣ ص٦٩ وما بعدها .

٢٨ - Guyle Strange? th a new international b walid KHALDI Palestine cender the Moslems PP. 303.

٢٩ - آرنست كونل - المرجع السابق ص١٦ زكي محمد حسن - فنون الإسلام . طبعة بيروت الرائد العربي ١٩٨١ ص٣٣ .

٣٠ - آرنست كونل - المرجع السابق ص١٧ .

٣١ - آرنست كونل - المرجع السابق ص١٧ زكي محمد حسن المرجع السابق ص٣٤ .

٣٢ - زكي محمد حسن - المرجع السابق ص٣٤ و ٣٥ نجدة خماش - دراسات في الآثار الإسلامية طبعة دمشق ١٩٨٢ ص١٦ وما بعدها .

٣٣ - كمال الدين سامح - المرجع السابق ص١٨ .

٣٤ - Guyle Strance:op. cit. PP. 114-119.

- كمال الدين سامح: المرجع السابق، ص١٨ و١٩.

- زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣٦ و٣٧.

- نجدة خماش: المرجع السابق، ص٢١ و٢٢.

٣٥ - كمال محمد حسن - المرجع السابق ص٣٧ كمال الدين سامح المرجع السابق ص١٨ محمد عباس بدر المؤتمر الثاني للآثار في البلاد العربية ص٣١٣-٣١٥.

٣٦ - زكي محمد حسن - المرجع السابق ص٤٠.

٣٧ - سورة الإسراء الآية ١.

٣٨ - صحيح البخاري -ج١ ص٢٠٧.

٣٩ - Guyle Strance:op. cit. PP. 92-98.

٤٠ - Creswell: vol. 10 P. 353.

٤١ - المقدسي - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. نصوص مختارة لغازي طليمات دمشق وزارة الثقافة ١٩٨٠ ص١٥٦ وما بعدها. غوستاف لوبون. حضارة العرب ص١٩٥ وما بعدها.

٤٢ - نجدة خماش المرجع السابق ص٢٤ و٢٥.

٤٣ - Creswell:op. cit. vol. 1.P. 151

٤٤ - عبد القادر ريحاوي - المرجع السابق ص٤٥ و٤٦ زكي محمد حسن. المرجع السابق ص٤٠ نجدة خماش المرجع السابق ص٢٦-٢٨.

٤٥ - عبد القادر ريحاوي - المرجع السابق ص٤٦ زكي محمد حسن المرجع السابق ص٤٠.

٤٦ - ابن عساكر - تاريخ دمشق مجلد ٢ تحقيق صلاح الدين المنجد ص٢١ وما بعدها. كمال الدين سامح المرجع السابق ص١٤ وما بعدها.

٤٧ - القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد ص١٨٩ وما بعدها ابن عساكر - المصدر السابق ج٢ ص٣٤ ابن جبير - الرحلة - طبعة صادر بيروت ١٩٥٩ ص٢٣٥.

٤٨ - ابن عساكر - المصدر السابق ج٢ ص٣٤.

٤٩ - عبد القادر ريحاوي - المرجع السابق ص٤٧ و ٤٩.

٥٠ - عبد القادر ريحاوي - المرجع السابق ص ٥٠-٥٣.

٥١ - تاريخ اليعقوبي ج٢ ص٢٨٤ كمال الدين سامح المرجع السابق ص٢١.

٥٢ - الطبري المصدر السابق ج٦ ص٤٣٥ تاريخ اليعقوبي ج٢ ص٢٨٤.

٥٣ - Creswell:op. cit. vol.1.P. 142.

٥٤ – غوستاف لوبون – المرجع السابق ص ١٩٤ و ١٩٥ .

٥٥ – المسعودي – مروج الذهب ج٣ ص١٥٤ ابن جبير – الرحلة ص١٦٨ وما بعدها .

٥٦ – creswell:op. cit. vol. 1.PP.

٥٧ – Creswell:op. cit. vol. L.PP.284.

تاريخ اليعقوبي ج٢ ص٢٨٤ .

٥٨ – لانكسترها ردنج – آثار الأردن – تعريب سليمان موسى – منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر ص١٥٣ .

٥٩ – Creswell. op. cit. vol 1.P 383.

نجدة خماش المرجع السابق ص٣٩ .

٦٠ – نجدة خماش – المرجع السابق ص٤٠ .

Creswell. op. cit. vol 1. P.388.

٦١ – دُعي بهذا الإسم نسبة لأشجار البطم التي تنبت فيه تلك الأشجار التي تؤلف مجموعات صغيرة تمنح الظلال المنعشة في ذلك المحيط القاحل في أيام الربيع تتكون غدران واسعة من الماء في بطن الوادي، فترد إليها الغزلان وكثير من الحيوانات البرية (لانكسترها ردنج اثار الأردن ١٦٠) .

٦٢ – أرنست كونل – المرجع السابق ص ٢١ و٢٢ كمال الدين سامح المرجع السابق ص٢٦ وما بعدها . زكي محمد حسن . المرجع السابق ص٤٤ وما بعدها .

٦٣ – لانكسترها ردنج – المرجع السابق ص١٥٧–١٦٠ .

٦٤ – ديمتري برامكي – المرجع السابق ص١٢٨ عبد القادر ريحاوي – المرجع السابق ص٧٨ .

٦٥ – عبد القادر ريحاوي – المرجع السابق ص٦١ .

٦٦ – نجدة خماش – المرجع السابق ص٥٣ .

Creswell: op. cit. vol.1.P. 506.

٦٧ – أحمد فائز الحمصي – روائع من العمارة العربية الإسلامية في سورية – مراجعة حسن كمال وتقديم محمد محمد الخطيب طبعة دمشق وزارة الأوقاف ١٩٨٢ ص١٠٢–١٠٣ .

٦٨ – Creswell. op. cit. vol. 1.P522.

٦٩ – عبد القادر ريحاوي – المرجع السابق ص٦٨ وما بعدها .

Creswell: op. cit. vol 1.p.522.

٧٠ - عبد القادر ريحاوي - المرجع السابق ص٧٣-٧٦.

٧١ - نجدة خماش المرجع السابق ص٤٠ و٤٥.

.Creswell: op. cit. vol I.P.493.

٧٢ - ديمتري برامكي - المرجع السابق ص لانكسترها ردنج المرجع السابق ص١٨٠-١٨٢.

.Creswell. op. cit. voli. P 522

٧٣ - كمال محمد حسن. المرجع السابق ص٥٣.

٧٤ - كمال محمد حسن. المرجع السابق ص٥٢.

.Creswell. op. cit. vol I.p.578 - ٧٥

٧٦ - كمال محمد حسن المرجع السابق ص٥٠ و ٥٣ لانكسترها ردنج. المرجع السابق ص١٦٤.

* * *

القصيدة الأندلسية (بين التأسيس والتأصيل والتجديد)

د. الربعي بن سلامة

تمهيد:

قبل الشروع في تناول عناصر هذا الموضوع أفضل أن أحدد - بايجاز - المقصود من الكلمات الواردة في العنوان المقترح، دفعاً للبس أو التعميم الذي قد يفهم من بعضها، وأبادر فأقول: إن المقصود بهذه العبارات، هنا، هو المعنى البسيط

---

* د. الربعي بن سلامة: باحث من الجزائر، استاذ محاضر بمعهد الآداب واللغة العربية بجامعة قسنطينة. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

المجرد من كل الأبعاد الفلسفية التي يمكن أن توحي بها بعض الكلمات، ككلمة «التأصيل» مثلاً . . .

وإذا بدأنا بأول كلمة وهي «القصيدة» فإنني أود أن أشير إلى أنني لا أعني القصيدة بمعناها الاصطلاحي أو الكمي - حيث ينصرف الأول، عادة، الى الدلالة على نص شعري يتكون من مطلع ومقدمة وغرض أساس أو مجموعة من الأغراض، ويعني الثاني أنها لا تقل، عادة، عن سبعة أبيات - وإنما أعني، هنا، النص الشعري بصفة عامة، وبغض النظر عن حجمه وكيفية بنائه الفني.

أما المراد بـ «التأسيس» فهو تلك العملية التي استهدفت إرساء أسس القصيدة العربية، من حيث هي فن غريب أو دخيل، في البيئة الأندلسية، من حيث هي بيئة أجنبية أعجمية لم يسبق لها احتضان مثل هذا الجنس الأدبي الوافد.

وأما «التأصيل» فالمقصود به ذلك النوع من الاحساس أو الشعور الذي برز لدى الأندلسيين، بعد أن تكونت لديهم مشاعر الوطنية الأندلسية، والذي حاولوا من خلاله أن يعبروا عن اكتمال شخصيتهم الأدبية ، وعن اكتفائهم بما تراكم لديهم من خبرات وتقاليد فنية محلية .

ويبقى مفهوم « التجديد » أوضح من أن يعرف ، وللزيادة نقول : إنه يمثل المرحلة التي حاول من خلالها الأندلسيون أن يقوموا بقفزة حداثية يتجاوزون بها ما تأصل لديهم من مقومات القصيدة التي ورثوها عن أجدادهم .

وبهذا نأمل أن نكون قد حددنا المحاور الأساسية لهذه الدراسة ، وقبل البدء في معالجتها ، على الترتيب المذكور ، نرى من واجبنا أن نشير ، بإيجاز، إلى أهم الاتجاهات التي شكلتها آراء من سبقنا الى تناول هذا الموضوع ، وهم أكثر من أن يحصى عددهم أو يحاط بآرائهم في مثل هذه المناسبة .

آراء الدارسين في القصيدة الأندلسية :

يختلف الدارسون في نظرتهم إلى الشعر الأندلسي اختلافات يصعب حصرها أو الإحاطة بها ، كما يصعب تصنيفها بدقة ، ومع ذلك فإنها - في تقديرها - لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات يمكن إيجازها فيما يلي :

الاتجاه الأول : ويذهب أصحابه إلى أن الشعر الأندلسي ما هو إلا تقليد للشعر العربي في المشرق ، وإن اختلفوا في تحديد درجة التقليد وكيفيته ، وتنوعت آراؤهم في تقييمه والحكم عليه . ومن هؤلاء الدكتور شوقي ضيف الذي يقول : « لم يستطع شعراء الأندلس أن يحدثوا مذهبا فنياً جديدا في الشعر العربي ، فقد جمدوا عند التقليد والصوغ على نماذج المشرق ... »(١) .

أما ما نسب إليهم من تجديد في الموشحات فهو عنده تجديد شكلي سبقهم إليه العباسيون .(٢) .

ويعتبر الأستاذ عباس محمود العقاد - إن صح ما نسب إليه - أشدهم في هذا الاتجاه ، حيث أورد الدكتور محمد عبد المنعم خفاجة نصا نسبه الدكتور ميشال عاصي (٣) للعقاد، جاء فيه « أن الأدب الأندلسي أدب تقليدي محض لم توح به عاطفة ولم ينبض بإحساس وإنما أهله عالة على المشارقة فيما يقولون وما يفعلون ، فما هم بشيء إلا صدى لآثار المشرق وآدابه وأبواق تتجاوب فيها تلك الأصوات المنبعثة من الشام أو العراق ، فلا ملكة ولا وجدان ولا مواهب ولا استقلال ... »(٤)

وقد قلت : « نسبة الدكتور ميشال عاصي للعقاد » لأنني - شخصياً - لم أعثر على هذا النص فيما قرأته للعقاد ، وحينما رجعت إلى الدكتور محمد عبد المنعم خفاجة - وهو الذي نقل عنه عاصي - وجدته يورد الفكرة دون أن يضعها بين علامتي تنصيص ، ويكتفي بالإشارة في الهامش إلى أنها « من مقال للعقاد » دون أن يوضح ما إذا كانت الفكرة للعقاد نفسه أو أنه أوردها ضمن مقاله لمناقشتها أو على سبيل الاستدلال بها .

أما الاتجاه الثاني : ويمثل أغلبية الدارسين - فيما أرى - فيذهب

أصحابه ، على تفاوت وجهات نظرهم إلى أن الشعر الأندلسي قد مر ، خلال مسيرته الفنية بمرحلتين ، ظل في أولاهما مقلدا للشعر العربي في المشرق ، وحاول في المرحلة الثانية أن يستقل لنفسه ببعض الخصائص . ويمكن أن يدرج ضمن هذا الفريق - على الرغم مما بين ممثلية من اختلاف - كل من بطرس البستاني في كتابه أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث والدكتور جودت الركابي في كتابه « في الأدب الأندلسي » وغيرهم كثير ...

ويبقى الدكتور ميشال عاصي - في تقديري - أكثرهم وضوحاً في تقسيم مسار الشعر الأندلسي إلى مرحلتين ، جعل أولاهما للتبعية والتقليد وخصص الثانية للانطلاق والتجديد ، وعين لكل مرحلة من يمثلها من الشعراء .

وأما الرأي الثالث : وهو الأكثر تحمساً للشعر الأندلسي ، فيمثله - فيما أعلم - الدكتور أحمد هيكل الذي يرى أن الشعر الأندلسي وإن كان قد بدأ محافظاً فإنه اتسم منذ عهوده الأولى بسمات ميزته عن الشعر العربي في المشرق ، حيث قال : « أما السمات الخاصة التي تميز ملامح الشعر الأندلسي وتجعله ذا شخصية مستقلة بحيث لا نعد الأندلسيين مقلدين للمشارقة تقليدا تخفى وراءه شخصيتهم ، ولا تبدو معه خصائص مميزة لشعرهم ، فقد ظهر بعضها منذ فترة تأسيس الإمارة ... »(٥) ثم ذكر ثلاثا من تلك السمات ، وهي : « التجديد الموضوعي » و« التجويد الفني » و« التركيز العاطفي »(٦)

وإذا كنا لا نستطيع أن نزعم بأن هذه الاتجاهات قد شملت كل ما قيل في هذا الباب من آراء ، فإنها - في تقديرنا - تعكس معظم الآراء على الإجمال ، وهذا يكفينا هنا لأننا لا نهدف إلى الإحاطة بتلك الآراء ، ولا نريد مناقشة ما ورد فيها لنساند بعضها ونقف ضد البعض ، وإنما نريد أن نطرح إلى جانبها رأيا آخر قد لا يكون في مثل قوتها ولكنه يحاول أن يتميز عنها ببعض الخصوصية في المنطلق ، وقد يتميز عنها في النتيجة أيضاً . وسنطرح هذا الرأي من خلال التتبع الأفقي لمسار الشعر الأندلسي ، الذي

نستطيع – عبر عملية القراءة – أن نتوقف معه عند ثلاث محطات كبرى مرت بها القصيدة الأندلسية ، عبر مسيرتها الطويلة . وعلى الرغم من صعوبة تحديد كل واحدة من تلك المحطات بدقة – كأن نقول مثلا : إن القصيدة الأندلسية قد توقفت في المحطة الأولى من سنة كذا إلى سنة كذا ، ثم انتقلت إلى المحطة الثانية حيث مكثت الى سنة كذا– فإننا نستطيع أن نميز ، بالتقريب المرحلة التي شملتها كل واحدة من تلك المحطات والسمات التي تميزت بها كل مرحلة والعوامل الموضوعية التي صاحبتها وأسهمت في تكوين سماتها . وهذه المراحل ، كما تضمنها العنوان ، هي : مرحلة التأسيس ومرحلة التأصيل ثم مرحلة التجديد . وسنتوقف عند كل واحدة منها على حدة لنرى ما تميزت به . ولنتعرف إلى بعض العوامل الموضوعية التي شكلت هذا التميز .

أولاً : مرحلة التأسيس .

ليس من السهل تحديد هذه المرحلة من الناحية الزمنية تحديداً دقيقاً ، ولكن يمكن – بشيء من المرونة – أن نقول إنها قد امتدت من الفتح إلى نهاية القرن الرابع ، وتدخل هذه المرحلة ضمن ما تواضع الدارسون على تسميته بمرحلة « التقليد » وهي ، كما يبدو ، تسمية غريبة أو في غير محلها – على الأقل - لأن التقليد يفترض وجود مقلد (بكسر اللام) ومقلد (بفتح اللام) وهو ما لم يقع في الأندلس في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، على الأقل ، إلا إذا افترضنا أن الإنسان يمكن أن يقلد نفسه ، وهذا لأن عددا كبيرا من شعراء الأندلس ، في هذه المرحلة ، كانوا من الوافدين وهم عرب انتقلوا إلى الأندلس وانتقلت معهم لغتهم بقواعدها وقوانينها المعروفة ، كما انتقل معهم شعرهم بفنونه وطرائقه المعهودة أيضاً . وقد عمل شعراء القرن الثاني على وضع البذور الأولى للقصيدة العربية في البيئة الأندلسية التي كانت أعجمية ، ثم جاء بعدهم شعراء القرن الثالث فعملوا على تثبيت أسس تلك القصيدة في البيئة الأندلسية التي لم تكن قد أصبحت عربية بعد ، وهذا ما يفهم من تعليق ليفي بروفنسال على رسالة ألبارو القرطبي المشهورة ، حيث

قال : « فهو يحزن لعدم اهتمام المسيحيين في أسبانيا بلغتهم ، وجهلهم باللغة اللاتينية ، ويمجدفي بلاغة رائعة الثقافة الأندلسية ، ولما تزل في دور التكوين . » (٧) وخلال القرن الثالث وأثناء عملية التأسيس التي استمرت إلى أواخر القرن الرابع كانت عملية التأصيل قد بدأت وأخذت تنمو مع الزمن ليكتمل نضجها خلال القرن الخامس ، كما سنرى .

وإذا كنا لانستطيع أن نساير من زعم بأن الشعر الأندلسي قد اتسم ، منذ الوهلة الأولى ، بسمات ميزته عن الشعر العربي في المشرق ، أو أكسبته استقلاليته في مرحلة مبكرة ، فإننا لانوافق من يذهب إلى أن القصيدة الأندلسية كانت ، خلال هذه المرحلة ، تقليداً للقصيدة العربية في المشرق إلا إذا وافقنا أن من يتكلم العربية ، الآن ، في شمال افريقيا لايعدو أن يكون مقلداً لمن يتكلمها في شبه الجزيرة العربية ، بدعوى أنه لايختلف عنه في تغليب الجملة الفعلية على الجملة الاسمية ، ولايختلف عنه في رفع الفاعل ونصب المفعول به . . . إلخ . أو قلنا بأن الفرنسيين الذين كانوا يتكلمون الفرنسية في الجزائر – خلال الفترة الاستعمارية – إنما كانوا يقلدون الفرنسيين في فرنسا . فهذا الطرح ، في تقديرنا ، طرح مغلوط من أساسه لأن العرب حينما انتقلوا إلى الأندلس انتقلت معهم منظومتهم اللغوية بكل مكوناتها من مفردات وقواعد تركيبية وأنظمة أسلوبية . وكان على العربي – أو على غيره – لكي يتكلم العربية أن يستوعب منظومتها ، وهي منظومة مستقلة بذاتها يمكن أن يستوعبها العربي في شبه الجزيرة العربية كما يمكن أن يستوعبها العربي في الأندلس دون أن نزعم بأن أحدهما كان يقلد الآخر ، ولايختلف الأمر كثيراً حينما يدور الحديث عن المنظومة الفنية ومنها الشعر الذي اكتمل بناء قصيدته واستقرت قواعدها منذ العصر الجاهلي ، ولم يبق أمام العربي – حيثما كان – إلا أن يستوعب هذه المنظومة وينسج على منوالها دون أن يتهم بتقليد أحد ، وذلك لأن فتح هذا الباب يفضي إلى نتيجة فيها كثير من العبث ، إذ يمكن حينئذ أن نقول : إن الشعر العربي ، منذ العصر الجاهلي ، أو منذ امرئ

القيس؛ الذي بكى الأطلال كما بكاها ابن خذام، لم يكن إلا تقليداً لتقليد، وهذا - دون شك- منطلق عقيم لايجوز أن نستعمله أو ننطلق منه في دراسة الشعر الأندلسي، ومن هنا لانستسيغ تسمية هذه المرحلة من مراحل القصيدة الأندلسية بمرحلة «التقليد» ونفضل تسميتها بمرحلة «التأسيس». وقد اتسمت القصيدة الأندلسية في هذه المرحلة، على مايبدو، بميزتين بارزتين يمكن اعتبارهما وجهين لعملة واحدة، وهما:

١- أنها كانت تعبيراً عن الواقع الأندلسي

٢- ولكنها كانت تعبر عن هذا الواقع بألوان مستمدة من المنظومة التي انتجتها البيئة الصحراوية.

واذا كان ارتباطها بحياة الأندلسيين والتزامها بالتعبير عن واقعهم المليء بالصراعات يبعد عنها ماتوحي به كلمة «التقليد» من تصنع ويبعد عن الجدية والتلقائية، فإن استخدامها للألوان المستمدة من البيئة الصحراوية يدل على أن القصيدة الأندلسية، في مرحلة التأسيس، لم تجد تراكما فنيا محليا تستمد منه ألوانها، ولذلك حافظت على الألوان العربية التي اكتمل نضجها في البيئة الصحراوية إلى أن تتمكن من تمثل ألوان البيئة وإدخالها ضمن منظومتها الفنية، ولم يتأت لها ذلك إلا حين تجاوزت مرحلة التأسيس وانتقلت إلى مرحلة التأصيل. وقد تتضح هذه الفكرة أكثر بعد أن نستعرض عدداً من النماذج الشعرية لمرحلة التأسيس.

ومن شعر هذه المرحلة ماورد على لسان أبي الخطار حسام بن ضرار- وهو من الشعراء الوافدين على الأندلس- حيث قال في ثأر أخذه لعزيز من قومه: (٨)

فليت ابن جواس يخبر أنني — سعيت به سعي امرئ غير عاقل

قتلت بـه تسعين تحسب أنهم — جذوع نخيل صرعت في المسايل

ولو كانت الموتى تباع اشتريته — بكفي ومااستثنيت منها أناملي

وإذا علمنا أن أبا الخطار قد وفد على الأندلس والياً سنة ١٢٥هـ،

وعرفنا أن الصراع كان حينئذ على أشده بين اليمنية (قوم أبي الخطار) والقيسية في الأندلس استطعنا أن نعرف مدى ارتباط الشعر في هذه المرحلة بحياة الأندلسيين والتزامه بالتعبير عن واقعهم المليء بالصراعات. وقد كان بإمكان الشاعر، في النموذج السابق، أن يستمد ألوان صورته من البيئة الأندلسية التي كانت تعج بالفيضانات وبجذوع الأشجار التي تجرفها الأنهار، ولكنه فضل استمداد ألوانه من البيئة الصحراوية حينما شبه جثث ضحاياه بجذوع النخيل التي لم تكن منتشرة - آنذاك- في البيئة الأندلسية، بل كانت غريبة عنها كما يفهم من قول عبد الرحمن الداخل - الذي وصل إلى الأندلس بعد أبي الخطار بمدة لاتقل عن اثنتي عشرة سنة - حينما رأى نخلة فقال: (٩)

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة ... تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبيهي في التغرب والنوى ... وطول التنائي عن بني وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة ... فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي

وإذا تساءلنا: لماذا ترك أبو الخطار الألوان المتوفرة في البيئة الأندلسية، وهي كثيرة، واستجلب لصورته لوناً غريباً عن الأندلس؟ فإننا قد لانعثر على الإجابة الصحيحة إذا قلنا إنه لم يتأقلم بعد مع البيئة الأندلسية - دون شك - نكون مخطئين إذا قلنا إنه إنما استمد ذلك اللون لأنه كان يقلد غيره من شعراء شبه الجزيرة العربية.

ومن نماذج هذه الفترة أيضاً ماجاء على لسان الحكم بن هشام الربضي، حيث قال مفتخراً ببطولته بعد انتصاره في موقعة الربض سنة ٢٠٢هـ: (١٠)

رأبت صدوع الأرض بالسيف راقعاً ... وقدماً لأمت الشعب مذ كنت يافعاً
فسائل ثغوري هل بها اليوم ثغرة ... أبادرها مستنضي السيف دارعاً
وشافه على الأرض الفضاء جماجما ... كأقحاف شريان الهبيد لوامعا
تنبئك أني لم أكن في قراعهم ... بوان وقدما كنت بالسيف قارعا

والذي يهمنا من هذا النموذج هو أن الشاعر قد جمع فيه بين السمتين

المذكورتين آنفاً، فعبر عن واحد من تلك الصراعات التي كانت تسود حياة الأندلسيين ولكنه، كسابقه، حينما أراد أن يرسم صورة لجماجم ضحاياه؛ التي تشهد بقوته وحسن بلائه، لم يستمد لونه من البيئة العربية الصحراوية حين شبه الجماجم بأقحاف شريان الهبيد، وهو من نباتات البيئة الصحراوية.

ولايختلف الأمر كثيراً عند الحكم حينما يتغزل، وهذا مانراه في تلك الصورة التي رسمها لحسناوات ملكن قلبه، حيث قال: (١١)

قضب من البان ماست فوق كثبان ... ولين عني وقد أزمعن هجراني
ناشدتهن بحقي فاعتزمن على ... الهجران حتى خلا منهن هيماني
ملكنني ملك من ذلت عزيمته ... للحب ذل أسير موثق عاني
من لي بمغتصبات من بدني ... غصبنني في الهوى عزي وسلطاني

فإذا كانت الأبيات، في معظمها، تتحدث عن تأثير حب هؤلاء النسوة في الشاعر – وهو واقع أندلسي – فإن صدر البيت الأول منها قد تحدث عن جمالهن فجاء جمالاً صحراوياً لاعلاقة له بالبيئة الأندلسية، وإنما استمد ألوانه ومكوناته من البيئة الصحراوية ممثلة بقضب البان وكثبان الرمال.

وإذا انتقلنا إلى أواخر القرن الثالث ورجعنا الى الصراعات التي كانت متأججة بين العرب والمولدين – في أيام الأمير عبد الله (ت ٣٠٠هـ) – رأينا أنها كانت قد تركت كمية طيبة من الأشعار؛ التي كانت متداولة بين العرب والمولدين أو كانت تستخدم لجمع الصفوف والتحريض على القتال.

ومن ذلك هذا النموذج الذي أورده ابن حيان حين روى أن عرب غرناطة كانوا يقاتلون المولدين بالنهار ويبنون ماتهدم من أسوار حصنهم بالليل، وفي إحدى الليالي رموا ببطاقة فيها أبيات لشاعر المولدين عبد الرحمن العبلي، وهي: (١٢)

منازلهم منهم قفار بلا قع ... تجاري السفا فيها الرياح الزعازع

وفي القلعة الحمراء تدبير زيغهم ومنها عليهم تستدير الوقائع
كما حصدت آباءهم في ضلالهم أسنتنا والمرهفات القواطع

والذي يعنينا، هنا، هو تلك الصورة التي رسمها العبلي لمنازل العرب، كما يتمنى أن يراها، فهي دون شك صورة أنتجها صراع أندلسي، والشاعر أندلسي مولداً ونشأة، ولكنه حينما أراد أن يصور مايتمناه من خراب لمنازل أعدائه لم يستخدم الألوان الأندلسية، وإنما عمد إلى استمداد ألوانه من البيئة العربية الصحراوية؛ بيئة الحل والترحال التي تتعاور منازلها الرياح والرمال.

وإذا كانت هذه الأبيات قد عبرت عن واقع أندلسي بألوان مستمدة من البيئة العربية الصحراوية وكان رد الأسدي (شاعر العرب) عليها شبيهاً بالنقائض التي كانت متداولة في المشرق، لأنه التزم الوزن والقافية اللذين استخدمهما العبلي، فإن هذا لايكفي، في تقديرنا، للقول بأن الشاعرين كانا مقلدين، لأن هذا لايتناسب مع مارواه ابن حيان عن الأثر الذي تركته تلك الأبيات في نفوس العرب، حيث قال: «قال أبو رجاء عثمان بن سعيد فاشتد ذعرنا لهذه الأبيات حتى لو أحاطت بنا عساكر أهل الأرض ماوجدنا مزيداً في الذعر»(١٣).

ولما حرك العرب شاعرهم - الأسدي- للرد على العبلي ارتج عليه لشدة ذعره ولم يستطع الرد إلا بعد لأي. وهذا الأثر الذي تركته الأبيات في نفس الشاعر وفي قومه يتنافى مع مايمكن أن يكون تقليداً لمجرد التقليد لأنه سيحمل - فيما يحمله- الكثير من إيحاءات التكلف والتصنع، وهذا مايتنافى مع جدية الموقف ولايتناسب وصدق الشاعرين - كليهما - في التعبير عن تأزمه.

وللأسدي قصيدة في تحريض العرب ودعوتهم الى ضم الصفوف لمواجهة الأعداء ومنها قوله: (١٤)

ياأيها العرب النائي محلتهم أنتم نيام ومن يشناكم سهر

ماعيش عدنان دون الحي من يمن — أو عيش ذي يمن قد خانها مضر
إن السهام إذا مافرقت كسرت — وإن تجمعن تبقى ليس تنكسر
أنتم قليل كثير في غنائكم — وغيركم قلل فيكم وإن كثروا
أليس منكم نبي الله أكرم من — بر الإله ومن جاءت به السور
وصاحباه أو بكر خليفته — وخدنه المرتضى من بعده عمر
ومعشر هاجروا في الله ربهم — والتابعون وقد آووا وقد نصروا
قل للقبائل من هود ومن أدد — تقبلوا النصح إذ قلناه أو فذروا
ماإن تركت لكم نصحاً لمتصح — والنصح عند ذوي الألباب مدخر

ولعل صدر البيت الأول من هذه المقطوعة يسعفنا بواحد من عناصر الجواب الذي كنا نبحث عنه أو نتكهن به، حيث يبرز بوضوح أن بعض الأندلسيين، ومنهم الشاعر، لم تكن مشاعر الوطنية الأندلسية قد تكونت في نفوسهم بعد، فهم حتى هذه المرحلة (أواخر القرن الثالث الهجري) كانوا يعدون أنفسهم مواطنين لشبه الجزيرة العربية؛ التي تبدو هنا بعيدة عنهم، ويعتبرون أنفسهم غرباء بين عناصر المجتمع الأندلسي الذي لم يكونوا يمثلون فيه إلا أقلية، كما يفهم من قوله في البيت الرابع:

أنتم قليل كثير في غنائكم — وغيركم قلل فيكم وإن كثروا

وليس غريباً، بعد هذا، أن نراهم يتمسكون بكل مايمت بصلة إلى وطنهم الأصلي، حتى تلك الألوان والصور التي لم يروها بأعينهم وإنما وردت إليهم واستوعبوها عن طريق موروثهم الثقافي الذي تجسده هنا المنظومة اللغوية والأدبية؛ هذه المنظومة التي حاولوا من خلالها أن يصوغوا واقعهم الأندلسي المعيش، ولكي يتأقلموا مع غرابة هذا الواقع ويتكيفوا مع أزماته المتتالية، كان عليهم أن يلبسوه الكثير من ألوان البيئة الصحراوية ليصبح أكثر ألفة وأكثر تقبلاً، ولم تكن هذه العملية من باب التقليد، كما يحلو للبعض أن يصفها، وإنما كانت خطوة ثقافية حضارية لابد منها للمحافظة على التوازن النفسي لدى هؤلاء الأندلسيين إلى أن يتمكنوا من

تثبيت أسس ثقافتهم في البيئة الأندلسية، وهذا ماحدث بالفعل، لأنهم بعد أن رسخت جذورهم في المجتمع الأندلسي وتكونت لديهم مشاعر الوطنية الأندلسية، أصبحوا يعبرون عن واقعهم المطمئن باستمداد ألوان صورهم من بيئة وطنهم الجديد، وبهذا يكونون قد تجاوزوا مرحلة التأسيس وانتقلوا إلى مرحلة التأصيل.

ثانياً : مرحلة التأصيل

إذا كانت ظلال مرحلة التأسيس قد امتدت إلى أواخر القرن الرابع، كما نرى في بعض مدائح ابن دراج القسطلي للحاجب المنصور - ومنها القصيدتان رقم ٣ [١٥] ورقم ٧٨ [١٦] حيث توسل إلى المدح فيهما بمقدمتين طويلتين جعل الرحلة إلى الممدوح من بين عناصرهما، فامتطى الراحلة واعتسف الفلوات . . . الخ - فإن ذلك لايعني أن مرحلة التأصيل لم تبدأ إلا في أواخر القرن الرابع، بل يستطيع المتتبع لمسار الشعر الأندلسي أن يلاحظ أن بوادر التأصيل قد بدأت تظهر قبل منتصف القرن الثالث الهجري، حينما هدأت الصراعات - نسبياً - وبدأت مشاعر الوطنية الأندلسية تتمكن من نفوس بعض الشعراء والمثقفين فأخذوا ينظرون إلى الثقافة الأندلسية بتقدير أكثر من ذي قبل، حين أدركوا أن ثقافتهم لم تعد امتداداً للثقافة العربية فقط، وإنما أصبحت امتداداً له مميزاته وإسهاماته الإيجابية في الثقافة العربية. وقد تمثل هذا الإحساس في العديد من المناسبات التي شعر فيها الأدباء الأندلسيون بأن مجتمعهم لايقدر عبقريتهم ولاينزلها المكانة اللائقة بها، فعبروا عن استيائهم من هذا الإهمال، وحاولوا في كل مرة أن يلفتوا أنظار مواطنيهم إلى حقيقة أن الواقع الأدبي في الأندلس قد أصبح جديراً بالثقة والتقدير، وأن أدباء الأندلس لايقلون في شيء عن الأدباء الوافدين من المشرق، بل قد يتفوقون عليهم في بعض الأحيان، لأنهم يشتركون معهم في تمثيل الثقافة العربية الموروثة، ويتفوقون عليهم باستيعاب مكونات الواقع الأندلسي وإدراك حقيقة مقوماته.

وقد كان الشاعر يحيى الغزال من أوائل الشعراء الذين مثلوا هذا

الإحساس، إن لم يكن أولهم على الإطلاق، حيث أورد ابن دحية أنه لما عاد من سفارته التي كلفه بها عبد الرحمن الأوسط إلى بلد النورمان (المجوس) ووجد المغني علي بن نافع (زرياب) يحظى بمكانة رفيعة لدى الأمير ساءه ذلك، ولكنه لم يستطع معاتبة الأمير فصب غضبه على زرياب وهجاه هجاء مقذعاً، فعاقبه الأمير بنفيه عن الأندلس، فاضطر للرحيل إلى بغداد التي وصلها بعيد وفاة أبي نواس فوجد الناس يلهجون بذكره، ولايساوون شعر أحد بشعره. وفي أحد المجالس انتقل بهم الحديث إلى شعراء الأندلس فأزروا بهم وحطوا من قيمة أشعارهم، ولما رجعوا بحديثهم إلى أبي نواس قال لهم الغزال: من يحفظ منكم قوله:(١٧)

ولما رأيت الشرب أكدت سماؤهم   تأبطت زقي واحتسبت عنائي
فلما أتيت الحان ناديت ربه   فهب خفيف الروح نحو ندائي
قليل هجوع العين إلا تعلة   على وجل مني ومن نظرائي
فقلت أذقنيها فلما أذاقني   طرحت إليه ريطتي وردائي
وقلت أعرني بذلة أستتر بها   بذلت له فيها طلاق نسائي
فو الله مابرت يميني ولاوفت   له غير أني ضامن بوفائي
وأبت إلى صحبي ولم أك آئباً   فكل يفديني وحق فدائي

«فأعجبوا بالشعر وذهبوا في مدحهم له كل مذهب، فلما أفرطوا قال لهم: خفضوا عليكم فإنه لي، فأنكروا ذلك، فأنشدهم قصيده الذي أوله:

تداركت في شرب النبيذ خطائي   وفارقت فيه شيمتي وحيائي

فلما أتم القصيد بالإنشاد خجلوا وافترقوا عنه.».

وهذه الواقعة تدل على أن الغزال كان يشعر بظلم ولاة الأمر من حماة الآداب والفنون في الأندلس، لأنهم كانوا يقدمون الوافدين من المشارقة على الأندلسيين وهم أولى بالتقديم، كما كان يرى أن الأحكام المسبقة التي كان المشارقة يقيمون بها أشعار الأندلسيين لم تكن موضوعية، وإنما كانت ذاتية تعسفية، بدليل أنه حينما قدم النص الأندلسي على أنه نص مشرقي

حظي بالتقدير والإعجاب في المجلس نفسه الذي أزرى بالأندلسيين واستهجن أشعارهم.

وإذا اقتربنا من منتصف القرن الرابع الهجري نسمع صوتاً آخر أكثر وضوحاً في هذا الباب، أطلقه منذر بن سعيد البلوطي الذي شعر بظلم كبير، حينما قدم عليه الحكم المستنصر (ولي عهد الناصر) أبا علي القالي فارتفع صوته بالشكوى من ظلم مواطنيه والدفاع عن مكانته العلمية والأدبية التي لم تكن تقل عن مكانة القالي، بل تفوقت عليها في أحرج المواقف. وقد كان ذلك بمناسبة الحفل المهيب الذي أقامه الخليفة عبد الرحمن الناصر لاستبقال وفد القسطنطينية، حينما انتدب أبو علي القالي ليخطب في الحضور، ولكنه ماكاد يفتتح خطبته بحمد الله والصلاة على رسوله (ص) حتى ارتبك وتلعثم وأرتج عليه فلم يزد على كلمة الافتتاح شيئاً، ولم ينقذ الحفل من حرج موقفه هذا إلا منذر بن سعيد الذي خرج، دون تكليف من أحد، وارتجل خطبة أذهلت الجميع بفصاحتها ودلت على المستوى الرفيع لصاحبها. ومن شعره في هذه الواقعة قوله:[١٨]

مقال كحد السيف وسط المحافل	فرقت به مابين حق وباطل
بقلب ذكي ترتمي جنباته	كبارق رعد عند رعش الأنامل
فما دحضت رجلي ولازل مقولي	ولاطاش عقلي يوم تلك الزلازل
وقد حدقت حولي عيون إخالها	كمثل سهام أثبتت في المقاتل
لخير إمام كان أوهو كائن	لمقتبل أوفي العصور الأوائل
ترى الناس أفواجاً يؤمون بابه	وكلهم مابين راج وآمل
وفود ملوك الروم وسط فنائه	مخافة بأس أو رجاء لنائل
فعش سالماً أقصى حياة مؤملا	فأنت غياث كل حاف وناعل
ستملكها مابين شرق ومغرب	إلى درب قسطنطين أو درب بابل

ومن شعره في هذه الواقعة أيضاً، قوله:[١٩]

هذا المقام الذي ماعابه فند	لكن قائله أزرى به البلد

لو كنت فيهم غريباً كنت مطرفاً	لكنني منهم فاغتالني النكد
لو لا الخلافة أبقى الله حرمتها	ماكنت أرضى بأرض مابها أحد

والأبيات في القطعتين، لاتحتاج إلى تعليق في دلالتها على تبرم الأدباء الأندلسيين بتقديم الوافدين من المشارقة عليهم، كما تدل على اقتناعهم بأنهم أكثر استيعاباً لحقائق وطنهم، وبأنهم أكفأ من غيرهم في التعبير عن الواقع الأندلسي.

وإذا انتقلنا إلى القرن الخامس نجد علي بن حزم أكثر إحساساً بهذا الظلم ممن سبقوه، حيث كتب الى قاضي الجماعة بقرطبة قصيدة طويلة منها قوله: (٢٠)

أنا الشمس في جو العلوم منيرة	ولكن عيبي أن مطلعي الغرب
ولو أنني من جانب الشرق طالع	لجد على ماضاع من ذكري النهب
ولي نحو أكناف العراق صبابة	ولاغرو أن يستوحش الكلف الصب
فإن ينزل الرحمن رحلي بينهم	فحينئذ يبدو التأسف والكرب
فكم قائل أغفلته وهو حاضر	وأطلب ماعنه تجيء به الكتب
هنالك يدري أن للبعد قصة	وأن كساد العلم آفته القرب
فواعجباً من غاب عنهم تشوقوا	له ودنو المرء من دارهم ذنب
وإن مكاناً ضاق عني لضيق	على أنه فيح مذاهبه سهب
وإن رجالاً ضيعوني لضيع	وإن زماناً لم أنل خصبه سغب

وقد نضجت هذه الفكرة في أواخر القرن الرابع وخلال القرن الخامس لدى أدباء الأندلس ولم يعد يكتفى بالحديث عنها بالأبيات أو المقطوعات القصيرة وإنما وضعت فيها الرسائل والمؤلفات، كما فعل ابن فرج الجياني وابن حزم وابن بسام، حيث وضع الأول كتاب الحدائق، ووضع الثاني رسالة في فضل أهل الأندلس، ووضع الثالث كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، وكلها جاءت للانتصاف للأندلسيين ورد اعتبارهم.

وإذا كنا لانريد أن نوغل في الجانب النظري لهذه القضية، فإنه

بإمكاننا أن نقول، بإيجاز، إن الأدباء الأندلسيين قد شعروا منذ أواخر القرن الرابع وخلال القرن الخامس باكتمال شخصيتهم الأدبية، وبأنهم لم يعودوا مستعدين لأن يتلقوا الدروس من الوافدين، وقد ظهرت ملامح اكتمال شخصيتهم من خلال ارتباط أشعارهم بالبيئة الأندلسية، بحيث لم يعد شعراء القرن الخامس بحاجة إلى استيراد ألوان صورهم من البيئة الصحراوية، كما رأينا مع شعراء مرحلة التأسيس، وإنما أصبحوا يستمدون ألوانهم من البيئة الأندلسية مباشرة، ويبدو هذا بوضوح في شعر ابن زيدون وابن خفاجة وغيرهما من شعراء القرن الخامس.

ومن نماذج هذا الشعر، على سبيل المثال، قافية ابن زيدون التي استهلها بقوله: (٢١)

إني ذكرتك بالزهراء مشتاقاً ... والأفق طلق ومرأى الأرض قد راقا
وللنسيم اعتلال في أصائله ... كأنه رق لي فاعتل إشفاقا
والروض عن مائه الفضي مبتسم ... كما شققت عن اللبات أطواقا
يوم كأيام لذات لنا انصرمت ... بتنا لها حين نام الدهر سراقا
نلهو بما يستميل العين من زهر ... جال الندى فيه حتى مال أعناقا
ورد تألق في ضاحي منابته ... فازداد منه الضحى في العين إشراقا
سرى ينافحه نيلوفر عبق ... وسنان نبه منه الصبح أحداقا

ومن ذلك - على سبيل المثال أيضاً - ماقاله ابن خفاجة في صفة نهر: (٢٢)

لله نهر سال في بطحاء ... أشهى وروداً من لمى الحسناء
متعطف مثل السوار كأنه ... والزهر يكنفه مجر سماء
قد رق حتى ظن قوساً مفرغا ... من فضة في بردة خضراء
وغدت تحف به الغصون كأنها ... هدب تحف بمقلة زرقاء
ولربما عاطيت فيه مدامة ... صفراء تخضب أيدي الندماء
والريح تعبث بالغصون وقد جرى ... ذهب الأصيل على لجين الماء

وشعر الطبيعة في الأندلس أكثر من أن يحاط به في مثل هذه المناسبة، وكله من هذا النوع تقريباً، ولذلك نكتفي بهذين النموذجين اللذين تبدو ألوان البيئة الأندلسية واضحة فيهما، وإذا قارنا ألوان صورهما بألوان الصور التي رأيناها في مرحلة التأسيس والتي كانت - في معظمها- مستمدة من البيئة الصحراوية نلاحظ الفرق واضحاً بين المرحلتين، حيث كانت الألوان في الأولى جافة قاسية كجفاف الصحراء وقساوتها، وأصبحت في الثانية خصبة لينة تموج بكل ماتحمله الأندلس من رقة ونضارة.

وإذا كان الشعر في مرحلة التأسيس قد اتسم - كما رأينا - بسمتين متكاملتين، فإنه قد اتسم في مرحلة التأصيل بثلاث سمات بارزة، وهي:

١- التعبير عن الواقع الأندلسي،

٢- ولكن بألوان أندلسية،

٣- وقد رافق ذلك شعور قوي بالتميز وحرص واضح على إبراز هذا التميز والاعتزاز به، حتى أصبح من أهم مكونات مرحلة التجديد.

ثالثاً: مرحلة التجديد

إذا كانت ملامح مرحلة التأصيل قد اكتملت خلال القرن الخامس الهجري، فليس معنى ذلك أن مرحلة التجديد لم تبدأ إلا بعد اكتمال مرحلة التأصيل، بل يمكن القول - إذا أخذنا بالرأي الذي يعتبر نشأة الموشحات بداية لمرحلة التجديد - أنها لم تتأخر عن بداية مرحلة التأصيل إلا بمدة قصيرة، لأن الموشحات، كما أورد ابن خلدون، قد نشأت في أيام الأمير عبد الله بن محمد الذي حكم بين سنتي (٢٧٥-٣٠٠هـ) حيث قال: «وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم بن معافر الفريري من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله بن عبد ربه صاحب كتاب العقد، ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر...»[٢٣]

وبغض النظر عن التحريف أو التصحيف الذي يمكن أن يكون قد وقع في اسم مخترع الموشحات الذي جاء عند ابن بسام باسم: «محمد بن

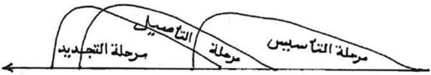
محمود القبري الضرير»(٢٤) فإن الرجلين متفقان على أن الموشح قد نشأ قبل نهاية القرن الثالث الهجري. وإذا علمنا أن يحيى الغزال قد توفي سنة ٢٥٠هـ فمعنى ذلك أن المدة الفاصلة بين مخترع الموشحات ويحيى الغزال الذي اعتبرناه بداية لمرحلة التأصيل أقل من نصف قرن، وهي مدة قصيرة في المسار الفني للأمة، ولكن هذا الافتراض لايتجاوز الجانب النظري، لأن ابن بسام وابن خلدون متفقان على أن موشحات هؤلاء الرواد اندثرت وأن أول ماوصلنا من الموشحات جاء منسوباً لعبادة بن ماء السماء الذي توفي سنة ٤٢٢هـ «ومعنى هذا أن أول موشحة لدينا تعود إلى أوائل القرن الخامس»(٢٥) كما استنتج الدكتور إحسان عباس.

وإذا كنا لانستطيع - بالاعتماد على ماتقدم - أن نحدد سنة معينة لانطلاق مرحلة التجديد؛ التي يحتمل أن تكون قد بدأت في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع، فإننا نعرف أن ملامحها الفنية قد اكتملت في أوائل القرن الخامس الهجري. ومعنى ذلك أن مرحلة التجديد وإن كانت قد انطلقت متأخرة قليلاً عن مرحلة التأصيل، فإنها كانت معاصرة لها ومتزامنة معها في النضج والإكتمال.

ولانرى أي ضرورة للتمثيل لمرحلة التجديد بنماذج من الموشحات، لأن ماوصلنا منها يعود كله إلى مرحلة اكتمال الموشح فنياً، وهذه النماذج موجودة في كل الكتب التي تناولت الأدب الأندلسي، فضلاً عن الكتب التي خصصت لدراسة الموشحات، فقد أبرزت - في معظمها - مواطن التجديد الذي استحدثه الموشح على مستوى الأوزان والقوافي، كما أبرز بعضها التجديد الذي حدث على المستوى اللغوي، ولذلك لاأرى أي داع لتكرار تلك النماذج أو الإشارة إلى مواطن التجديد فيها، هنا.

ويمكننا اعتماداً على ماتقدم، أن نتصور المراحل الثلاث التي مرت بها القصيدة الأندلسية في هيئة أمواج تنطلق من بؤر متقاربة، فيعلو بعضها بعضاً، بحيث يتولد لاحقها من باطن سابقها، ويتبع بعضها بعضاً دون أن

ينفصل أولها عن آخرها، ويمكن تجسيم هذا التصور بالشكل التالي :



ويمكن أن نلاحظ - انطلاقاً من هذا الشكل - أن مرحلة التأسيس كانت أطول أمداً في تفردها، وأوسع مجالاً فيما احتلته من جسم القصيدة الأندلسية. أما مرحلة التأصيل ومرحلة التجديد فإن الفاصل الزمني بينهما كان قصيراً والمساحة الفاصلة بينهما على جسم القصيدة كانت ضيقة أيضاً، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن التجديد لايتأخر - عادة - عن مرحلة النضج (التأصيل) بل غالباً ماينبثق عنها انبثاقاً فورياً أو مباشراً.

* * *

والخلاصة الموجزة التي يمكن الخروج بها مما تقدم - وإن تكرر فيها شيء مما سبق - هي أننا لانستطيع أن نتقبل الرأي الذي يذهب الى أن الشعر الأندلسي لايعدو أن يكون تقليداً، وأن الشعراء الأندلسيين لم يكونوا إلا أبواقاً تتجاوب فيها أصداء شعراء الشام والعراق، وذلك لأن هذا الرأي، في تقديرنا، مغلوط ومجحف في آن واحد.

فهو مغلوط في منطلقه لأنه لايعتبر الأندلسيين عرباً، ولايعتبر الشعر الأندلسي فرعاً من فروع شجرة الشعر العربي الكبرى، ومن ثم راح يطالب الأندلسيين بأن يتكلموا بغير لغة آبائهم وإلا اعتبرهم مقلدين، وراح يطالب الشعر الأندلسي بأن يخرج على سنن القصيدة العربية وإلا عده تقليداً، وهذه مغالطة لايحتملها الواقع، كما رأينا.

أما إجحاف هذا الرأي فيتجسد في النتيجة التي يؤدي إليها قبوله أو التسليم به، ومفادها أن نسلم بأن الشعر الأندلسي، على امتداد ثمانية

قرون، لم يكن إلا تقليداً أو محاكاة لنموذج لاعلاقة له بالواقع الأندلسي، وهذا لايتفق مع طبيعة الإبداع الأدبي ولامع حقائق الواقع، لأنه يجرد الإبداع الأدبي من عفويته وتلقائيته ويحوله إلى نوع من التصنع أو التكلف، وهذا إن صدق على بعض الشعراء وانطبق على بعض النصوص، فإنه لايصدق أبداً على ماأبدعته الأمة الأندلسية من أشعار خلال ثمانية قرون من الزمن، إلا إذا اسلمنا بأن أمة مايمكن أن تقضي ثمانية قرون في اللهو والعبث بمشاعر أبنائها وأحاسيسهم.

وإذا كنا لانستطيع أن نزعم بأننا قد قرأنا كل ماكتب أو نشر من أشعار الأندلسيين فإن ماقرأناه منها- وهو كثير- يمكننا من القول بأن الشعر الأندلسي كان في بدايته امتداداً طبيعياً للشعر العربي، واستمر على ذلك خلال مرحلة التأسيس التي امتدت عند بعض الشعراء إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وقد ظل في هذه المرحلة يستمد الكثير من أساليبه وألوان صوره من البيئة الصحراوية، ولكنه لم يكن تقليداً - كما يرى البعض- وإنما كان تعبيراً صادقاً عن واقع الأندلسيين، كما رأينا.

ولما ترسخت أقدام الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس، وتكون لدى الأندلسيين رصيد أدبي محلي، بدأ شعراؤهم يحسون بأنهم ليسوا امتداداً مسطحاً للشعر العربي، وإنما هم امتداد له خصوصيته المحلية، وإسهاماته الإيجابية، وتحول هذا الإحساس، مع الزمن، إلى شعور قوي بالتميز والإكتفاء، بل شعر بعضهم بالتفوق أحياناً، ولم يكد ينقضي القرن الرابع حتى تحققت رغبة الأندلسيين في تجاوز ماورثوه عن أجدادهم من قوالب شعرية، وتحقق طموحهم الى التجديد بابتكار الموشحات التي استطاعت، بتجاوزها لقيدي الوزن والقافية الموروثين، ان توفر للشعراء إمكانات لاحصر لها من الأوزان والقوافي، وان تفتح آفاقاً جديدة لتطور القصيدة العربية فيما تلا ذلك من القرون.

المراجع

(١) ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في الشعر العربي. ط٦. القاهرة: دار المعارف - ص٤٥٠.

(٢) ن. ص. ن.

(٣) عاصي، ميشال. الشعر والبيئة في الأندلس. ط١ - بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٠م. ص٩٨.

(٤) خفاجة، محمد عبد المنعم، قصة الأدب في الأندلس، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢ م ق ٢ ص١٠٥.

(٥) هيكل، أحمد، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة. ط٨ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م. ص ٨٦.

(٦) ن. ص ص ٨٦- ٨٩.

(٧) بروفنسال، ليفي. الحضارة العربية في إسبانيا. ترجمة الدكتور أحمد الطاهر مكي. ط٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥ م. ص ١٠١.

(٨) ابن الأبار، محمد بن عبد الله. كتاب الحلة السيراء. تحقيق حسين مؤنس. ط١. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣ م، ج١ ص٦٦.

(٩) ن. ص. ٣٧.

(١٠) ن، ص ٤٧.

(١١) المراكشي، ابن عذاري. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. تحقيق كولان. و. ليفي بروفنسال. بيروت، دار الثقافة. ج٢ ص ٦٣.

(١٢) ابن حيان، حيان. المقتبس في تاريخ رجال الأندلس. نشر الأب ملنشور، م، أنطوانية. باريس: ١٩٣٧م ص ٦٣.

(١٣) ن. ص. ن.

(١٤) ن. ص٦٤.

(١٥) ابن دراج، ديوان ابن دراج القسطلي. تحقيق الدكتور محمود علي مكي. ط٢. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٩هـ. ص ص ٨-١٢.

(١٦) ابن دراج. م ن ص ص ٢٤٣- ٢٥٥.

(١٧) ابن دحية، عمر بن حسن. المطرب من أشعار أهل المغرب. تحقيق إبراهيم الأبياري

وآخرين. القاهرة: وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٤ م. ص ص١٤٨، ١٤٩.

(١٨) المقري، أحمد بن محمد. نفح الطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م مج١. ص ٣٧٣.

(١٩) ن. ص ٣٧٤.

(٢٠) ابن بسام، علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. ليبيا- تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٥ م. ق١ مج١. ص١٧٣.

(٢١) ابن زيدون. ديوان ابن زيدون. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار بيروت، ١٩٨٤م. ص ص٤٦، ٤٧.

(٢٢) ابن خفاجة. ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠م. ص ص٣٥٦، ٣٥٧.

(٢٣) ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط١. لجنة البيان العربي، ١٩٦٧ م ج٤. ص١٤٤٨.

(٢٤) ابن بسام. م ن. ١/١: ٤٦٩.

(٢٥) عباس، إحسان. تاريخ الأدب الأندلسي - عصر الطوائف والمرابطين- ط٥. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٨ م. ص٢٣١.

* * *

الديانة الفينيقية

تأليف جان مازيل
ترجمة د. نجيب غزاوي

اخترت هذا البحث من كتاب جان مازيل، الباحث المتخصص في حضارة الفينيقيين الشرقيين والغربيين، الذي يحمل عنوان: «مع الفينيقيين في متابعة الشمس على دروب الذهب والقصدير» الصادر عن دار روبير لافون، وهو يعرض بالتحليل للديانة الفينيقية التي

---

* د. نجيب غزاوي: باحث من سورية، استاذ في قسم اللغة الفرنسية. من مؤلفاته: «النساء في أوغاريت، تاريخ ثمود».

انتشرت على الساحل السوري وتلك التي تطورت على الساحل التونسي في قرطاجة مع فينيقيي الغرب.

الديانة الفينيقية الشرقية:

من المؤسف أنه لم يبق من المدن الفينيقية القديمة شيء تقريباً. فالمستويات الإغريقية والرومانية والبيزنطية، وحتى الحصون الصليبية أو الأسوار العربية، تغطيها في كل مكان تقريباً، إلا في أوغاريت في سورية حيث اكتشف البروفسور شيفر أشياء رائعة- بخاصة تماثيل صغيرة للآلهة- كان أجملها التمثال الذي يمثل الإله «إيل»، وقد غطت رأسه قبعة مغطاة برقائق الذهب.

١- الآلهة:

انتشر في أوغاريت على السواحل الفينيقية نوع من الديانة التي تقوم على الخصوبة والروحانية الشمسية وعبادة المظاهر الطبيعية غير المسيطر عليها.

وسمحت التنقيبات في أوغاريت باكتشاف مكتبة مؤلفة من رقم من الآجر نقشت عليها الأحرف المسماة «أوغاريتية» (نوع من المرحلة الانتقالية بين الأحرف المسمارية والأبجدية الفينيقية المبسطة التي تشكلت حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد).

تخبرنا هذه الرقم- التي تعود إلى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد- عن الديانة الكنعانية التي كانت تشتمل على عدد كبير من الآلهة، من أهمها: الإله الأكبر «إيل» والإله «الشمش» (شبش) وإله الحياة «عليان بعل» وإله الموت «موت» وإله الجيوش «رشف» والإلهة الكبرى «عشتار».

لقد انتقلت الديانة والكتابة الأوغاريتينان- وقد سميت أيضاً بالفينيقية الأولى- في القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى المدن الساحلية الفينيقية التي اعتمدتها وبسطتها.

اختصرت الكتابة من ستة وثلاثين حرفاً إلى اثنين وعشرين، وحل محل الآلهة العديدة «ثالوث أكبر» بشكل تدريجي. واشتمل هذا الثالوث على: «إيل» الإله الأكبر و«بعل» السيد «والبعلة» عشتار، وكذلك على إله شاب- مبدأ الحياة والعمل- عليان أوغاريت الذي سمي على الساحل: «ميلكارت» في صور و«أشمون» في صيدا و«أدونيس» في جبيل.

لقد صوّر ميلكارت وأشمون على هيئة محارب منتصر أو بحار ضخم. ونجد في اسم ميلكارت الجذر (م ل ك) الذي نجده اليوم في الكلمة العربية «ملك» التي تعني ملكا أو رئيساً أعلى.

ألم يكن ميلكارت بالفعل الرئيس الأعلى «الفخري» لأهم مشاريع الملاحة الفينيقية، أي الرئيس الروحي لهذه الشركات المغفلة التي طورت تجارتها انطلاقاً من صور في البحر المتوسط والمحيط الأطلسي؟

أما أدونيس التشخيص الآخر للعنصر الثالث من الثالوث الأكبر، فقد ولد في يوم استعراض في الجبال المطلة على جبيل، في «أفقا»، بالقرب من الينابيع المتفجرة للسيل الكبير الذي لا يزال يحمل اسمه.

لقد انطلق إلى الصيد، على الرغم من حدس أفروديت عاشقته، وأصابه الخنزير البري بجرح مميت في ثنية فخذه.

تقول الأسطورة: لقد تمدد أدونيس على سرير من العشب الطري ولم يتوقف دمه عن التدفق وانتقل مبدأ الحياة الذي يحركه إلى الزهور.

هكذا ولدت زهرة «شقائق النعمان» التي تتفتح بغزارة في الربيع في الريف، وفي كل سنة وفي الفترة نفسها يجري في نهر أدونيس، الذي يصب في البحر جنوبي جبيل ماء محمر: «إنه دم أدونيس» كما يقول الفلاحون الشيوخ.

لقد وجد موريس دونان الكلمات المناسبة لتعريف قوة هذا الاعتقاد حين كتب:

لقد حُددت حياة الإله الشاب من قبل القدر الذي ينظم حياة البشر، رغم قوانين السماء والجحيم.

ليس دم أدونيس سوى النبع الحار للسعادة التي تمر في كل شيء، إنه حياة الطبيعة القوية والمتجددة»

لقد أقام الفينيقيون إذن في صور وصيدا وجبيل، عبادة بعل وعشتار مضيفين إليها شخصية ثالثة تنسجم مع تطلعاتهم الخاصة.

وتمثل هذه الآلهة الثلاثة الشمس والقمر والمبدأ الإلهي في عمل البشر، وهي تشكل «الثالوث الأكبر».

ومن المهم أن نلاحظ، بالمناسبة، أنه قد حلت، في قبرص القريبة من المناطق الفينيقية، عبادة افروديت محل عبادة عشتار. وربما كانت افروديت النسخة الهلنستية للاسم «عشتوريت» أو «أفتوريت» الذي يشير إلى عشتار أيضاً، أفروديت، الإلهة القمرية ومبدأ الخصوبة. وقد وجدت أشهر معابد هذه الإلهة في قبرص وسيتير وعلى قمة إيريكس، وأمّ هذه المعابد أناس كثيرون جداً. وقد مورس فيها البغاء المقدس الذي استقبلت الكاهنات تحت شعاره البحارة والمسافرين من أجل الحصول على صدقات التعبد.

انتشرت عبادة أفروديت في المدن المتوسطية، بخاصة في كورنث حيث يحكى أن ألف بغيّ كانت تنتظر الحجاج.

وتطورت العبادة بعد ذلك في العصر الروماني حيث قدست عشتار - التي أصبحت أفروديت - تحت اسم ڤينوس واعتبرت أم الشعب الروماني بفضل ابنها «إيني».

ونشير إلى المكانة السامية التي منحها الفينيقيون وسيمنحونها دوماً إلى الآلهة الانثوية الكبرى - على الرغم من تفوق الإله الشمسي الكبير بعل - الذي اجتاحت عبادته البحر المتوسط كله، وقد أدخلت فيما بعد الآلهة البونية «تانيت الشهيرة» لدى

القرطاجيين، مهيئة السبيل لدخول العبادة المسيحية لمريم في المستقبل.

الديانة الفينيقية

الثواليث الكبرى

	الإله الأكبر	الإلهة	الإله الشاب
اوغاريت	إيل	عشتار	عليان
صور	بعل	عشتار	ميلكارت
صيدا	بعل	عشتار	أشمون
جبيل	بعل	عشتار	أدونيس
قبرص	بعل	أفروديت (أفتوريت)	ميلكارت (كرونوس)
قرطاجة	بعل	تانيت (عشتار)	ميلكارت (أشمون)
أثينا	زوس	أفروديت	هرقل (هيرميس)
روما	جوبيتير	فينوس	ميركور (إيسكولاب)

لقد وجد في فينيقيا إلى جانب الثالوث الأكبر، آلهة ثانوية أو عبادات محلية لانعرف عنها سوى النذر اليسير جداً. وسنذكر أسماءها حين سنصبح على درب القصدير والذهب في البحث عن المنشآت الفينيقية القديمة.

٢- العبادة

سيطرت الاهتمامات الزراعية على العبادات في الديانة الفينيقية، كما هو الحال في الديانة الكنعانية: «كانت الآلهة تعبد كي تقدم الخير والماء والصوف والكتان والزيت والخمر والحليب والعسل للمؤمنين».

ولابد أن يكون هناك أعياد تتناسب مع تغيرات الفصول في الحياة الزراعية: البذار، الربيع، الحصاد، قطاف الكرمة والثمار.

كانت عبادة الآلهة تتم في الهواء الطلق أو في المعابد، وقد استخدمت مذابح بسيطة أقيمت في أماكن مرتفعة أو مواقع، اختيرت بسبب جمالها الطبيعي أو من أجل قدرتها الروحية، كي تقدم التضحيات المخصصة لبعل أو للآلهة الأخرى.

وقد اكتشفت في أوغاريت أساسات المعبد المعروف باسم معبد المسلات.

أما فيما يتعلق بمعبد صور الشهيد، فلم يبق منه شيء.

لقد خدم في المعابد كهان وهبوا أنفسهم للآلهة وقد وُضعوا تحت إدارة كاهن أكبر عرف باسم «قدشيم»، ولبس الكهنة سترة طويلة، ربما كانت في أصل القفطان الشرقي أو الجبة.

٣- الأضحيات:

استمرت الأضحيات لفترة طويلة لدى الفينيقيين، بخاصة أضحيات الأطفال، وكانت تتم عادة خارج المعبد.

تم اللجوء بالتدريج وخلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد إلى بدائل: العنز والطيور إلخ، وكان مقدم الأضحية الحيوانية يتجسد فيها من خلال وضع يديه على رأسها.

وقد ارتبطت بمبدأ الأضاحي هذا مجموعة مختلفة من الرموز والمعتقدات الخارقة، فكان مقدم الأضحية يشعر أنه قد تطهر من كل خطاياه وعيوبه التي انتقلت عبر دم الضحية ولحمها: فكان دم الضحية يصل المضحي بالمقدس ويزيد من ثمرات الصلاة إلى مالانهاية. وقد ترافق مفهوم الهدية الغذائية للآلهة أحياناً مع المعتقدات الروحية. فإذا لم تكن الأضاحي الحيوانية تستخدم للعبادة والتبجيل الفعلي للآلهة، فإنها كانت تساهم كثيراً في تقديم القوت لجهاز المعابد أي «للقدشيم».

٤- الموت

أحاط طقس خاص بالموت لدى الفينيقيين. وتبرهن المقابر الفينيقية في مجموعها، أو التي تأثرت بها، أن الموتى كانوا يعاملون بالكثير من الاحترام.

لقد اعتقد الكنعانيون، وكذلك الفينيقيون، أن الجسد مسكون بروحين وليس بروح واحدة: روح نباتية (النيفيش)، وأخرى روحانية: «رواح». ولم يكن المتوفى يفقد، حين موته، إلا روحه الروحانية ويحتفظ في قبره إلى جانب جسده «بنيفيشه» (بنفسه) التي تحتاج إلى الطعام والشراب، كما تحتاج إلى التنزه أو تأمل الطبيعة. لذلك بنيت المقابر الفينيقية في مواقع رائعة عموماً، على تلال صخرية تطل على البحر في الغالب، كما أقيمت فيها تجهيزات لجلب المياه إلى المتوفى.

ولقد أدهشني تنوع القبور. كما أن طرائق تصميم مقابر جبيل وقرطاجة وأتوتيك وسردينيا وابيزا أو طنجة مختلفة تماماً.

كيف نفسر وجود تجاويف التفريغ في النهايتين السفليتين داخل القبور الحجرية في منطقة الأوتيك؟ إذ لم أجد مثل هذه التجاويف في أي قبر أو أي نوس أخرى.

لقد كان الفينيقيون شعباً إيجابياً يهتم كثيراً بالتراث المادي، فلم يضعوا

أشياء ثمينة مع موتاهم، إلاّ فيما ندر. وهناك استثناء واحد لهذه القاعدة: إنه الأشياء المأتمية التي وجدت في قبر بعض ملوك جبيل الذين دفنوا مع شاراتهم الملكية والحلي والاثاث الثمين والتقدمات المأتمية وهدايا أحد الفراعنة من السلالة المصرية الثانية عشرة.

٥- متابعة الشمس:

يبدو أن القوة الحارسة للشمس وفكرة الخصوبة قد سيطرت على الديانة الفينيقية، كما يظهر من خلال مجموعة المعتقدات والعبادات والطقوس التي تشكل هذه الديانة.

لقد كانت الروحانية الشمسية إذن أساس الملاحة البحرية الكبرى المتجهة نحو الغرب.

غير أن معابد عشتار المكرسة للحب والتي تتوضع على البحار على طول دروب الشمس، تذكرنا أن ديانة الفينيقيين كانت أيضاً ديانة الأنوثة الكونية.

وأخيراً يبدو أن إزالة الآلهة المتعددة والهيمنة الممنوحة للإله الأكبر القادر قد مهدت الطريق للتوحيد. أليس ملفتاً أن نلاحظ أن المسيح قد طلب النجدة في صيحته الأخيرة من إيل، الإله الفينيقي الأعظم: «إيلي، إيلي، سباستاني»[١].

ب- ديانة الفينيقيين الغربيين

على الرغم من وجود معابد «الثواليث الكبرى» الصورية والصيداوية في قرطاجة، فإن آلهة جديدة، تانيت، قد تغلبت عليهم.

كانت تانيت، إلى حد ما، المقابل الإفريقي لعشتار. وقد مثلت على هيئة رمز يحتوي على مثلث ورأس وذراعين. ويذكر شكلها الجيد الصنع بهيئة المرأة التي تلبس التنورة.

(١) الفريد المر: إيل ويهوه ويسوع، منشورات قدموس بيروت ١٩٦٦.

لقد ارتبطت صورة تانيت المكتشفة على النصب العديدة في مختلف المعابد في قرطاجة بصورة المثلث. وقد ظهرت في أغلب الأحيان ضمن إطار مثلث أو على شكل مثلث في بعض الأحيان. ولابد من أن يكون للمثلث قوة خاصة وأن يشكل لوحده حماية لاتقهر ضد التأثيرات السيئة والعين الشريرة.

وهناك رمز آخر ذو طابع سحري ديني ارتبط بعبادة تانيت إنه مايسمى خطأ «يد فاطمة».

نحن نعرف أن رمز «يد فاطمة» اليد المفتوحة والأصابع الممدودة والإبهام المنحني قليلاً هي رمز الحماية ضد الآثار الخارجية السيئة في مختلف الأقطار العربية، لذلك فإن هذا الرمز مستخدم في المجوهرات: القلائد والأكاليل والرصائع الصدرية أو الحلي.

ونجدها أيضاً مرسومة على أبواب البيوت لحمايتها من القدر السيء أو على الشاحنات لتجنب الحوادث.

إن يد فاطمة هي ذكرى لفاطمة ابنة النبي محمد لدى المسلمين. غير أن فاطمة قد ولدت في مكة عام ٦٠٦ للميلاد. أما نصب قرطاجة حيث نجد اليد الشهيرة فتعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد: إن هناك إذن مدى يتجاوز ألف عام.

بنيت عدة معابد على الهضاب المرتفعة في قرطاجة. وقد وهب أحدها إلى ميلكارت إله صور الشاب.

وقد دعى الإغريق هذا المعبد معبد كرونوس.

ليس هناك مايدعو للاستغراب في هذه التسميات المختلفة ذلك أننا بصدد تمجيد الإله الشاب في الثالوث. لقد رأينا أن هذا الإله قد سمي ميلكارت في صور وأشمون في صيدا. كما تبدلت أشكاله وأسماؤه في مجمع الآلهة الإغريقي.

ويوجد معبد ديميتير على هضبة سانت مونيك الحالية المطلة على البحر، غير بعيد عن المكان الذي نجد فيه قرية سيدي بو سعيد الجميلة. ويبدو أن عبادة ديميتير قد اختلطت إلى حد ما، مع عبادة عشتار في آخر أيام قرطاجة. وقد نسبت إلى ديميتير فضيلة الخصوبة الزراعية بخاصة، فكانت إلهة المحاصيل والحبوب الجميلة.

ولابد أن يكون هناك معبد لبعل في قرطاجة. إذ لابد من تمجيد الإله الأكبر قبل كل شيء.

أما القول إن هذا المعبد- الأهم من وجهة النظر الروحية- لم يكن أكبر المعابد والأفضل، فقد ازداد رسوخاً في السنوات الأخيرة. ومن المرجح أن يكون بعل قد مجّد في حرم معبد تانيت نفسه حيث اكتشف بالقرب من المرفأ القديم عدد كبير من النصب والمراقد التي تحتوي على البقايا المتكلسة لأطفال قدموا ضحايا.

وبرهنت التنقيبات التي تمت في هذا المعبد- التروفيت- أنه قد بني على سرير رملي أقيم على طبقة صخرية. ويسمح هذا السرير الرملي بالاعتقاد بوجود شاطئ شكّل في الماضي نقطة الرسو الأولى لديدون وبحارتها وعذاراها على الأرض الافريقية.

لقد كثر الحديث في قرطاجة عن الضحايا البشرية، بخاصة، عن مجازر الأطفال والتي أثارت لزمن طويل سخط النفوس الطيبة غير العارفة بتقاليد الماضي.

علينا أن نضع هذه الضحايا في فحوى العصر وأن نفهم المجال الروحي الذي يرتبط به. وهو مجال روحي قريب جداً من مجالنا الروحي، كما سنرى ذلك. نحن نقبل اليوم، في الواقع، أن أجمل تضحية يمكن أن نقدمها لفكرة أو كائن هي التضحية بالحياة. فالموت من أجل الوطن، والموت من أجل الكائن الذي نحب، يمثل درجة عالية من سمو الأخلاق.

كان الأمر كذلك في قرطاجة في العصور القديمة: إذ كان على القائد الحربي المهزوم في المعركة أن يعود إلى قرطاجة ويرمي بنفسه في نار المعبد ليثبت كمال وطنيته.

وقامت القرطاجيات الجميلات- الوطنيات المتحمسات- برمي أنفسهن من سطوح المنازل وأطفالهن بين أذرعتهن، وذلك من أجل التأثير في العدو والبرهنة على قوة مشاعرهن في أثناء مختلف حالات الحصار التي تعرضت لها مدينتهن.

كما قُدم الأطفال البكر في العائلات النبيلة أضحيات إلى مولوخ. إن هذه التضحية تأخذ بعداً رمزياً كبيراً حين نعرف الأهمية التي يحملها الشرقيون للأطفال. إنها وسيلة لتقديم أغلى مايملكون للآلهة من أجل إرضائها: إنه الكائن الذي خرج من لحمهم.

رسخت فكرة التضحية بالذات لدى الطفل منذ نعومة أظافره، وقد جعل هذا المناخ فكرة التضحية الروحية طبيعية، كما هو الحال لدى الرهبان البوذيين.

وهلكت ديدون نفسُها في النار. ولقد سمح ازدراء الموت هذا والقيمة التي نسبت إليه- باعتباره عبادة وتطهراً- بأن نفهم بشكل أفضل شجاعة القرطاجيين الخارقة في مشاريعهم البحرية، وكذلك على الأرض في المعارك التي خاضوها ضد روما دون رحمة خلال ثلاثة حروب.

ومع ذلك علينا أن نشير إلى أن الأضحيات البشرية قد استبدلت شيئاً فشيئاً، عبر العصور، بالتقدمات الحيوانية، بخاصة الطيور وتحت تأثير الإغريق المتعاظم.

نجد في المرامد المكتشفة في الطبقات العليا- الأكثر حداثة- من معبد التانيت العظام المتكلسة للعنز والدجاج التي حلت محل الأطفال.

ومن الواجب القول إن قرطاجة كانت بحاجة كبيرة إلى ابنائها حمبعاً

فـي القـرنين الأخيرين من عـمرها، وذلك من أجل تـأمين الدفاع ودعـم الجيش.

كان للقرطاجيين آلهة ثانوية أخرى أيضاً، نذكر منها الإله (بيس)، إلهٌ بطين كان في أساس كل الأساطير حول الغيلان.

ويبدو أيضاً أن القرطاجيين كانوا مسكونين قبل الأوان، فقد قبلوا بعبادة الآلهة الأجنبية!

* * *

كتاب الشهر

الأوديب.. عقدة كلية

محمد سليمان حسن

عن وزارة الثقافة السورية، وضمن سلسلة الدراسات النفسية، صدر الكتاب/٣٩/، تحت عنوان «الأوديب.. عقدة كلية».

يضم الكتاب مجموعة من الدراسات، لعدد من علماء النفس والمشتغلين في حقل الدراسات النفسية، وهم: أنزيو، شاسيغه-سميرجل، ديلوز، فرويد، غاتاري، غرنبرجر، جونز، كلاين، مالينوسكي، مولر، رايخ، روهايم. قام بترجمة الكتاب عن اللغة الفرنسية الاستاذ وجيه أسعد.

* محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية.

يقع الكتاب في/ ٣٨٠/ صفحة من القطع الكبير، ويضم بين دفتيه: مدخل ومقدمة وثلاثة أبواب، تضمنت/ ١٤/ فصلاً بحثياً، إضافة الى معجم المصطلحات.

نقدم في دراستنا هذه، عرضاً لأبواب الكتاب وفصوله، متوخين إبراز المعرفي والأساسي في طروحات أصحابه.

مقدمـــة :

تشغل عقدة أوديب، مكاناً رئيسياً في نظرية التحليل النفسي، من منظور مبدعيها. وتمثل في المستوى الأول عروة العصاب بالنسبة لفرويد، الذي يمدها على مجموع الفاعلية النفسية الجنسية (السويّة) أو المرضية للموجود الانساني. ص٩

يقصد فرويد بعقدة أوديب، في البداية، رغبة الطفل الجنسية الموجّهة الى الأب من الجنس المقابل، والعداوة الى الأب من جنس الطفل. وسيكتشف فرويد «أوديب معكوس». أي حب الطفل لأحد الأبوين من جنسه، وكرهه للأب الأخر من الجنس المقابل، بحيث يقوده هذا الأمر الى تصور «أوديب كامل». وتشمل عقدة أوديب كل علاقة الطفل بأبويه، إضافة الى كل العلاقات الانسانية، ويغدو ذلك، ليس صحيحاً بالنسبة للطفل فقط. بل أيضا بالنسبة للراشد. ص١٠

كلية العقدة هذه، وضعها موضع البحث مجدداً «مالينوسكي» الإتنوغرافي. وإذا كانت عقدة أوديب ضرباً من البنية، فإنها تمثل أيضاً عاملاً دينامياً نوعياً. والواقع ان نظريات نشوء الكون ومجموعات الأساطير تنطوي جميعها على عناصر أوديبية. وكان فرويد قد استخدم على هذا النحو مسرحيتي سوفوكلوس وشكسبير. ص١١.

ويسوق فرويد، ليشرح أصل العقدة، نظرية لتطور الموجود الفرد، وفرضية لتطور النوع. أما الفرضية، فإنها موجودة قبل فرويد بزمن طويل، لأن الأمر ذو علاقة بنظرية «العشير البدائي» من تأليف «فرازوروويبرتسون»ص١٢.

ويضيف فرويد على تلك النظرية مفهوم «عقدة الخصاء» بوصفها ردّ فعل على التخويف الجنسي «الذي يعزى الى الأب»ص١٤.

ويتكلم المؤلفين في الواقع على «تهديد بالحرمان من صفات الرجولة يصدر عن الأب».

وذلك أمر غير صحيح. ومن النادر جداً أن تكون الخصيتان منشودتين. فالتهديد ذو علاقة بعضو الولوج أكثر مما هو ذو علاقة بعضوي الاخصاب بوصفهما كذلك. ويسبق تاريخ الأوديب ضربٌ من ما قبل التاريخ، أي الطور «قبل الأوديبي» المختلف لدى البنت والصبي. ولن تكون العقدة الأوديبية الأنثوية «محلولة» إذن في الاتجاه الذي تتخذه العقدة لدى الصبي. وهو اتجاه سيتردد فرويد بصدده، ليفضي الى ضرب من البقيّة. ص١٥

وعلينا ان نشير هنا الى سمة العفوية الكبيرة التي تتسم بها نظرية فرويد. وبوسع القارئ ان يطلّع على النقد الذي أخضع إليه أحد مديري هذه المجموعة، جانين شاسوغة-سميرجل، نظرية فرويد الكلاسيكية حول هذه المسألة. وتلخص جانين في الوقت نفسه، انتقادات محللين نفسيين آخرين كإرنست جونز وكارن هورنة. ص١٦

أوديب التراجيديا اليونانية: إن المفهوم الفرويدي للأوديب، هو المفتاح الذي يوصل الى اتجاه إجمالي كامل للفكر الإنساني... يباشر عمله

في دراما سوفوكليس التي اختارها فرويد اختياراً حدسياً، ليستوحي منها، إذا صح القول «عقدة أوديب». ص١٧ . ويبدأ تاريخ أوديب كما يبدأ تاريخ الأبطال جميعهم بصورة عامة، أي بضرب من الأزمة الحيوية الأولية، وهي في حال أوديب التخلي عنه، بل نبذه في الواقع. ص٢١ . وفي رأي جورج دونور، تصرفت «جوكاست» في الأوديب، وهي على معرفة بالوقائع . . . ونحن نمّس هنا مستوى يرتسم فيه النزاع الأمومي بالنسبة للدراما بمعناها الحقيقي. ص٢٢ .

وهذه الرؤية التي ننظر من خلالها الى «الأوديب» تجعلنا نفهم لماذا يوجّه ضرب من التحليل النفسي، التحليل النفسي الخاص بجماعة «ضد أوديب» هجماته الكثيفة على «أوديب» بالدقة. ص٢٤ ويرى المرء، أن سوفوكليس عرض سير التطور النفسي الجنسي، حين استخدم أسطورة أوديب.

الباب الأول: أوديب والحضارة

الفصل الأول: اكتشاف العقدة الأوديبية.

سيغموند فرويد-المولود في/ ٦/ أيار/ ١٨٥٦م/ في فريبر بمورافيا، عمّ صبي من الصبيان، ابن أخيه غير الشقيق. فمفارقات النسب تشغل باله منذ السنين الأولى من حياته. وهذا عامل من العوامل التي وجّهت اكتشافه الرئيس. ص٢٧ . تعرف فرويد على ولهلم فليس، الذي سيمارس جاذبية على فرويد، ويتبادل الرجلان مراسلة كاملة ستتخذ أهمية فريدة. ص٢٧ .

النص الأول: ديديه أنزيو

١- رسالة فرويد التاريخية الى صديقه ولهلم فليس: عزيزي ولهلم: الأمر الأكثر أهمية، تحليلي الذاتي، هذا الانطباع من الاكراه الداخلي. وجدت في نفسي، عواطف حب لأمي، وغيرة من أبي. ص٢٩

٢- شروط الاكتشاف: يكتب فرويد في/ ١٢/ حزيران قائلاً: «عانيت ضرباً من العصاب». وفي/ ٧/ تموز: «استمر على جهلي ما حدث لي. فثمة شيء قادم من الأعماق السحيقة لعصابي الخاص عارض أن أتقدّم أيضاً في فهم الأعصبة لديّ وكنت أنت متورطاً في ذلك، وأنا أجهل السبب». مثل هذه المشاهد النفسية تطرأ على الأغلب خلال مرحلة حضانة لاكتشاف أو لإنتاج فكري». ص٣١.

٣- صعوبات شخصية تعلن عن إبداع: إن التوقّف الراهن ذو علاقة وثيقة بفليس. والأمر مقتصر على انطباعات غامضة كل الغموض، وسيرى فرويد أخت زوجته وحماته، ثم يعود الى فيينا لترتيبات خاصة بقبر أبيه، ويلحق أخيراً بأسرته، إذ يبدأ تحليله الذاتي المنهجي. ص٣٢

٤- أسطورة أوديب: ينظم فرويد اكتشافاته، باضفاء الكلية عليها. وابراز بنيتها الرمزية، من خلال الأسطورة المتجسّدة في التراجيديا. فالوظيفة الرمزية موجودة في الأسطورة، التي تنظم المصير الانساني، بالنسبة للقدماء. تلك المادة التي يُصنع منها مجرى تحليل نفسي. ص٣٣

٥- ظروف تشرح الابداع الأدبي والاكتشاف العلمي: كان فرويد ذاته أوديباً بعواطفه إزاء الثنائي الأبوي. في حل لغز العصاب، لغز كل إنسان. ويكشف الآن فكره الخصب عن الجذور اللاشعورية نفسها، العاملة في تراجيديا هملت: رغبة في غشيات موجّهة صوب الأم، ورغبة في القتل موجّهة صوب بديل للأب. يقول فرويد: «الوجدان الأخلاقي يجعلنا رعاديد». إن هملت لا يفلح في أن يستجيب لحب أوفيلي، وهو لا يبدو وجلاً ولا متردداً، بل، عازماً ومندفعاً. كما كتب فرويد الى فليس يقول: «ليس لديه وازع من ضمير يمنعه من إرسال ندمائه الى الموت، ولا يتردد

ثانية واحدة في قتل لايرت» . فلأي دواع، يعزو فرويد الى هملت تلك النية المتعمدة لضرب من قتل الأخ؟ يؤكد ستا روبنسكي، توحد فرويد بشكسبير : «يقول لنا فرويد بكلمات مقنعة، حين يلحّ على العلاقة الزمنية الوثيقة بين موت والد شكسبير وتأليف هملت، إن الابداع الشعري، في هذه المناسبة. حدث في ظروف هي الظروف التي حدث فيها الاكتشاف الأوديبي، ذلك الاكتشاف الذي تلا تحليل الأحلام التي طرأت خلال الأشهر التي اعقبت موت أبيه. إن فرويد هو شكسبير الذي حلّل نفسه»ص٣٦ .

٦- من التراجيديا القديمة الى عقدة كلية: يجد فرويد في تحليله النفسي الذاتي رواسب أوديبية في طفولته. فرضها عليه التحليل النفسي لمرضاه. فثمة ارتباط بين تحليله النفسي وتحليل مرضاه وضع فرويد على درب اكتشاف الرغبة في موت الأب من الجنس نفسه. إن شاباً مصاباً بالوسواس هو الذي قاد فرويد الى اكتشاف عقدة أوديب، وليس التحليل النفسي. ص٣٧

٧- من هو أبي؟ شكل أوديب هو شكل النسب. إنه يتساءل ممن وُلد. وكاهنة الوحي، تجسيد مادي للصوت الداخلي، جعلته يطرح على نفسه السؤال. ص٣٧ . السؤال الذي طرحه فرويد على نفسه وهو صغير جداً، والدافعية الأولى لتصوره العلمي. ص٣٨

٨- المفعولات المذهلة لضرب من التحليل الذاتي: يتسم التحليل الذاتي المنهجي لفرويد بأربع خصائص ذات أهمية :

١- إنه يندرج في حركة من البحث عن الحقيقة ومعرفة الذات، ظلت فلسفية حتى ذلك الحين.

٢- وهذا البحث لا يوظف الحقيقة فقط، بل يوظف الجسم الذي ينجز فرويد اكتشاف قدرة التعبير الرمزية لديه، قدرة تنبأ بها سابقاً مع التحليل الهستيري.

٣- التحليل الذاتي النفسي يشيد الحقيقة حين يبعث الماضي الشخصي.

٤- إذا كان التحليل النفسي الذاتي الذي أنجزه فرويد لم يتقدّم إلا في صورة المعارف الموضوعية المكتسبة مباشرة خلال تحليلاته، فإن هذا التحليل النفسي الذاتي، على العكس، يكون قلباً مثمراً في الأدوار.

الخلاصة المباشرة موجودة في مقال عنوانه «الجنسية في مبحث أسباب العصاب»(١٨٩٨) تخلى فيها فرويد نهائياً عن كل بقية من الإيحاء في التنويم المغناطيسي. وعن كل تقنية من تقنيات التركيز في علاجه. ص٣٩-٤١

النص الثاني: فرويد

١- أسطورة أوديب-تاريخ معاش: يتكلم فرويد عن اسطورة ودراما سوفوكلوس. ويتساءل: أين سنكتشف هذا الدرب العسير، درب جريمة قديمة؟». ص٤٢. ليست المسرحية سوى كشف تدريجي لما نسميه تراجيديا القدر. ومفعولها ناجم عن التباين بين إرادة الآلهة-الارادة ذات القوة الكلية والجهود العبثية للانسان. وعلى المشاهد أن يتعلم عجزه الخاص. واسطورة أوديب نشأت من مادة من الأحلام العتيقة التي مضمونها الاضطراب العسير في العلاقات مع الأبوين، اضطراب ناجم من الاندفاعات الجنسية الأولى. ص٤٥

٢- هملت ومشاعر الاثمية: لرائعة أخرى من روائعنا التراجيدية

العظيمة، هملت شكسبير، جذور أوديب الملك نفسه. ولكن استخدام مادة مماثلة، هو استخدام يختلف كثيراً، يبيّن أي الفوارق في الحياة الفكرية موجودة. بين هذين العصرين، وأي تقدم أحرزه الكبت في الحياة الانفصالية للانسانية. ص٤٥

٣- الرغبات المكبوتة تعبر عن نفسها بالاحلام: الاحلام تعرض لنا حالة ليست مألوفة إلا قليلاً: إن أفكار الاحلام التي تكونها الرغبة المكبوتة تفلت من كل رقابة وتبدو دون تغيير، تشجعها الواقعتان التاليتان: أن أمنية من الأمنيات بالموت ليست بعيدة كل البعد عنا، بحيث أن رقابة الحلم عزلاء، شبيهة بقانون سولون. ويبدو ان ثمة بقايا تظهر أمام هذه الرغبة على شكل هاجس. وهذا الهاجس لا يمكنه ان يظهر في الحلم إلا باستخدام الرغبة التي تحتجب خلف الهاجس المتيقظ في أثناء النهار. ويمكننا الاعتقاد بأن الأمور أكثر بساطة وبأننا لا ننفك نكمل خلال الليل، في الحلم، ما بدأناه خلال النهار. ولكننا عندئذ نهمل الأحلام الخاصة بموت الأشخاص الأعزاء. ص٤٨

الفصل الثاني: في أصول التاريخ

النص الأول: فرويد

لنتصور مشهداً لوجبة طوطمية، مضيفين اليها بعض السمات التي يمكن اعتبارها حقيقية: ففي مناسبة رسمية، تقتل القبيلة حيوانها الطوطمي بقسوة وتأكله نيئاً. وما أن ينجزوا العمل حتى يبكوا الحيوان المقتول ويأسفوا عليه. ثم يعقبه العيد الأكثر صخباً وسروراً. ص٥٠. والعيد ضرب من انتهاك حرمة المحرم رسمياً. ولكن ماذا يعني الحداد؟ص٥١

١- فرضية العشير البدائي: ليس ثمة شك في أن النظرية الداروينية تمنح البدايات الطوطمية بعضاً من الأهمية. وبوسعنا، إذا اعتمدنا على عيد الوجبة الطوطمية التي قد تكون عيد الانسانية الأول، هي، شأن العيد التذكاري، إعادة إنتاج لهذا الفعل الجدير بالذكر والاجرامي الذي قام مقامه نقطة الانطلاق لكثير من الأمور: التنظيمات الاجتماعية. التعقيدات الأخلاقية، المعتقدات. ص٥٣

٢- أصول الندم: ولكي يجد المرء هذه النتائج محتملة. حسب التسليم بأن ثمة عواطف متناقضة كانت تحرض عصبة الأخوة العاصية إزاء الأب، عواطف تكوّن، وفق ما نعلم، محتوى العقدة الأبوية ذا المشاعر الثنائية لدى كل طفل من أطفالنا ولدى المصابين بالعصاب عندنا. إنهم كانوا يستهجنون فعلهم محرمين قتل الطوطم، بديل الأب، ويتخلون عن أن يقطفوا ثمار أفعالهم رافضين إقامة علاقة جنسية مع النساء اللواتي كانوا قد حرّروهن. فولدت مشاعر الإثمية لدى الابن. ص٥٤

٣- الديانة الطوطمية والتنظيم الاجتماعي: الديانة الطوطمية ناجمة عن الشعور بالاثم الذي كان لدى الابناء. وليست المعتقدات اللاحقة سوى محاولات تبتغي كل منها حلّ المشكل نفسه. تختلف وفق حالة الحضارة. ص٥٦. ويكشف لنا التحليل النفسي، على خلاف مع أحدث مفهومات الطوطمية وعلى وفاق مع أقدمها، ترابطاً وثيقاً بين الطوطمية والزواج من خارج العشيرة ويعزو إليهما أصلاً مشتركاً ومتزامناً. ص٥٧

٤- مقال مصنوع من الحب والقوة الكلية: في الوضع الذي نشأ بفعل قتل الأب، عنصر يعزّز حب الأب. فلا بد لكل أخ من الأخوة، من أن يكون مساوياً للأب. لكنها رغبة غير مشبعة نظراً للضغط الذي كانت روابط

العشيرة الأخوية تمارسه على كل عضو من أعضائها، مما أدى الى انطفاء الضغينة. واقتضى الأمر بعث المثال القديم للأب، إذ رفعوا الى مستوى الآلهة أفراداً كانوا متفوقين على الاخرين ببعض من صفاتهم. مما أدى الى أن نعيد الى الأب مكانته وفق صيغة جديدة، صيغة التأليه. ص٥٨

٥- ملكية الحق الالهي-بديل آخر للأب: على هذا النحو، فإن الأب حاضر فعلاً بصفتين في مشهد التضحية الذي يقدم لإله القبيلة إلهاً بصفته حيوان التضحية. فالحضور المزدوج للأب يقابل دلالتين متتاليتين: انتصار عواطف الحب لدى الابن على العواطف العدائية، هزيمة الأب ومهانته العميقة. ص٥٩

٦- ولادة البطل التراجيدي: في الفن الاغريقي، وضع ينطوي على ضروب التشابه المثيرة مع مشهد الوجبة الطوطمية. وكان مفروضاً على بطل التراجيديا أن يتألم. وكان يوكل إليه ما نسميه «الخطيئة التراجيدية» التي بوسع المرء دوماً أن يفهم أسبابها. ص٦١

٧- البطل الذي يقتل الأب ليحلّ محله: إذا كان الأب هو المثال الأول للصبي الصغير، فإن البطل أصبح، كما كان خيال الشاعر قد خلقه، ذلك المثال الأول للأنا التواقة الى أن تخلف الأب. وترتبط فكرة البطل بأصغر الأبناء، بتأثير الأم التي كانت قد صانته من غيرة الأب. ص٦٤

٨- الشاعر الملحمي-البطل الأول: تعزو الأسطورة الى البطل وحدة تلك المأثرة، ويجري الحديث فيها، عن بطل هو الابن الأصغر. ابن أفلت من قسوة الأب بسبب البلاهة التي جعلته يعتبر غير خطر. ولهذا البطل مهمة ساقه عليه أن يؤديها، يقودها الى النجاح بمساعدة جمهور من الحيوانات الصغيرة، التمثيل الرمزي لأخوة العشير البدائي. ص٦٥

الفصل الثالث: حق الأم

منذ ظهور الكتاب الشهير لباشوفين عام ١٨٦١ «حق الأم»، تعاظم الاهتمام بالصورة التي كانت تعرض فيه للانسان الأول. وتمثل موضوعاً من الموضوعات الاساسية لمكتشفات الأنتروبولوجيا. ان البحوث التي تلت أكدت كثيراً من النتائج الأخرى، وامتدت على ميدان واسع. ص٦٨

١- نظام الأمومة لا ينطوي بالضرورة على سيادة النساء: بوسعنا في الواقع أن نذكر هنا مستخلصاً من كتاب «فرازر»، «فرع من الذهب»: «قد يكون مفيداً، لتبديد الضروب من سوء الفهم التي يبدو أنها انتشرت عن الموضوع. أن نذكّر القارئ أو نعلمه، أن العادة القديمة المنتشرة انتشاراً واسعاً، عادة أن نرسم شجرة النسب وفقاً لسلالة الأم أو عادة الإرث من الأم وحدها، لا تعني على الاطلاق، أن حكومة القبيلة التي تراعي هذه العادة هي في أيدي النساء، بل، على العكس، تسود تقاليد نظام الأمومة لدى المتوحشين الأقل تطوراً، ونجد من الطبيعي، حين انتقال المجتمعات من مرحلة التوحش الصرف الى مرحلة ثقافية أسمى. إن احتفاظ الناس، في أي مجتمع كان، بالأفضلية القديمة للفرع الأنثوي في الذرية، وضع نزاع الى أن تتعاظم فيه أهمية المرأة والى الاعلاء من كرامتها.. ولكن هذا العلوّ، لم يكن قط، أن يضعف الرجال كلياً في موقع من الخضوع السياسي لهن. وحتى عندما ساد النظام الاجتماعي الأمومي، فإن السلطة ظلّت في أيدي الرجال. ص٧٠

٢- حق الأم في المجتمعات المسماة بدائية: يتفق علماء الانتربولوجيا على أن «حق الأم» هي ظاهرة النظام الاجتماعي الأمومي، أي عادة الاعتراف بالنسب عبر الأم وحدها. ويرافق هذه الخاصة الرئيسة عادةً عددٌ

كبير من الخصائص. ولكن الرابطة الحقيقية، تخيب أمل من يبحث عن ضرب من النظام. لأن الطفل لا ينتمي الى عشيرة الأم، ولو أن نسبه محسوب وفق المرأة. فطوطم إخصاب أمه، قد يكون مختلفاً عن طوطم العشيرة التي تنتهي إليها الأم نسباً. ص٧٢

٣- الرابطة الاجتماعية بين الأم والطفل، هل ثمة تجاهل للأبوة؟ الفرضية الأوضح لوجود حق الأم، التي صاغها «شوتين» عام/ ١٧٥٧م/. تقوم على التالي: هذا الحق ناجم عن الريبية التي تناولت شخص الأب. فالأمومة، مسألة واقع، والأبوة مسألة رأي. ويبين البحث، أن وجهة النظر هذه على خلاف كامل مع الوقائع. فلا وجود لأية صلة بين حق الأب والأمانة الزوجية، أو بين حق الأم وفقدان الأمانة الزوجية. ص٧٤

٤- خلاصات مالينوسكي: ينتهي مالينوسكي، بعد أن يفحص المعطيات المفيدة فحصاً منتبهاً الى النتيجة الواضحة التي مفادها، أن هؤلاء السكان الأصليين ليس لديهم أدنى معرفة بالدور الذي يؤديه السائل المنوي في الانجاب. ويخلص الى القول: «اعتقادي الحاسم ان جهل الابوة خاصة أصيلة من خصائص علم النفس البدائي. وأن علينا ان نحتفظ في ذهننا بهذا الجهل الأساسي في كل الملاحظات الخاصة بأصول الزواج وتطور الأعراف الجنسية». ص٧٦

٥- جواب بعض المحللين النفسيين: يخطو الانتربولوجي «كارفث ريد» خطوة الى الأمام حين يصوغ الفكرة التي مفادها ان المعرفة. الموجودة فعلاً، معرفة لا شعورية على سبيل الحصر من جراء ضروب من الكبت». ص٧٧. ويبين «ريك» في أعماله، أن الدلالة الحقيقية لهذه الطقوس هدفها ان نلقي، بضرب من الخصاء المعقد والولادة الرمزية، تلك

الولادة الأصلية التي تقوم بها الأم، وتحل محلها ولادة أخرى جنسية مثلية ومتخيلة. ص٧٩

٦- **هناك تماثل بين الشعوب البدائية والأطفال والعصابيين**: يبدو أن المتوحشين يجدون من خلال شرحهم اللاشعوري ميول غشيان المحارم بفضل الولادة، لذة في «الخيال الارتجاعي» كالعصابيين الذين يسلكون على هذا النحو تماماً. ص٨٠. فكثير من العصابيين يتعلقون بصورة شعورية أو لا شعورية، بفكرة ان أباهم، لم يكن له أي علاقة بحمل أمهم بهم ولا بولادتهم، بالنظر الى ان ذلك أمر يخصهم وأمهاتهم على سبيل الحصر والامتداد العجيب لأسطورة الأم العذراء أمر معروف جداً. ص٨٠

٧- **أبٌ محبوب جداً وخالٌ مبعد**: يقول مالينوسكي: «الابوة لدى الميلانفيزيين، كما نعلم، علاقة اجتماعية خالصة. في الواجب الأبوي إزاء الاطفال من زوجته. ولم يكن حل عقدة الأب قط سهلاً. ص٨٢. ولا بد للمتوحش، أن تكون لديه صورة تجمع الصفات المكروهة والمرهوبة من صورة الأب. والخال هو الذي يؤدي هذا الدور، في المجتمعات التي تأخذ بالنسب الى سلالة الأم. وفي المجتمعات التي تجاوزت الشكل الأبوي في النسب تجاوزاً جزئياً. والخال هو الذي يملك السلطة المباشرة على الأطفال. في حين ان علاقتهم بأمهم علاقة منصفة. ص٨٣.

٨- **التابو تعبير عن ميول مكبوتة**: إن الخال بوصفه عشيق الأم اللاشعوري، هو إذن الأب المتخيل لأطفال هذه الأم، ويمارس السلطة عليهم ممارسة منطقية. ويرى مالينوسكي مع ذلك، ان الخال يؤدي الدور السلبي للأب في حضارتنا. ويصوغ ذلك قائلاً: «ثمة في مجتمعنا تلك الرغبة المكبوتة في (قتل الأب والزواج بالأم)، في حين ان الرغبة، في عقدة

النسب الى سلالة الأم لدى شعب ميلانيزيا تكمن في (الزواج بالأخت وقتل الخال). ص٨٥

٩- الصلات بين حق الأم وحق الأب: في عام/ ١٨٦١م/ نشر السيد «هنري مين» كتاباً أعلن فيه: أن حالة المجتمع البدائية كانت حالة بطريركية بالضرورة. والنتيجة هي أن النظام الاجتماعي البدائي هو نظام الانتساب الى سلالة الأم. ص٨٧. وحصل خلاف حاد فيما يخص مسألة أن نعرف أي الحقين أقدم: حق الأب أم حق الأم. ص٨٧. تميل الفئة الأولى الى اعتبار حق الأم طوراً مؤقتاً وعابراً بالضرورة. والفئة الثانية، ميالون الى اعتبار هذا الحق حالة واقع طبيعي والى إيثار الفكرة التي مفادها أن النساء كن قد طردن من هذا الفردوس بفعل إكراه عنيف. ص٨٨

إرنست جونز

الفصل الرابع: هل عقدة أوديب عقدة كلية؟

النص الأول: مالينوسكي

فيما يخصني، أرى في العقدة الرئيسة للأسرة، تكويناً وظيفياً تابعاً لبنية مجتمع معين ولثقافته. فنظام التقييدات المرعيّ الأجراء في المجتمع ونمط توزيع السلطان هما اللذان يحددانهما بالضرورة. ص٩٢. والواقع أنها تكوّن كل ما يعتبره المحلل النفسي وعالم الانتربولوجيا تلك العناصر الأولى في الحياة المتمدنة. ولكن لماذا وبحسب النظرية الفرويدية، يطرد الأب أولئك الأبناء؟. ولماذا تنقصهم الإناث بالنظر الى أن جماعتهم الخاصة تضم أطفالاً من الجنس الآخر؟. ولماذا يظل الذكور الشباب متعلقين بعشيرهم الأبوي؟. جميع هذه التناقضات في رأيي، ترتبط بالنظرية التي ترى في

عقدة أوديب السبب الحقيقي للظاهرات الاجتماعية والثقافية. ص٩٤

النص الثاني: روهايم

ومع ذلك.. يصاب المرء بالدهشة حين يجد في أدب التحليل النفسي شروحاً تبرهن على أن الأطفال الذين يترعرعون في وسط ثقافي يتيح لهم حرية جنسية كاملة لا تتجلى لديهم عقدة أوديب. ويشارك في هذا الرأي المسبق كثير من علماء الانتربولوجيا، وأنا واثق من ذلك. ص٩٦. وعلى ذلك يسوق (روهايم) عدة أمثلة من بلاد أرنهيم وليزو في ايرلندا الجديدة، وهنود البيلاغا وشعب الفان في أفريقية الغربية. وتخلص (مارغريت ميد وفرانس كوك ماك غريغور) الى النتائج التالية: ثمة وسيلة جيدة لتجنب هذا النوع من سوء الفهم تكمن في إيلاء انتباه دقيق الى الاسلوب الذي تكون الأفكار المقبولة عادة بحسبه منوطة لا بحدة الذهن لدى الاختصاصيين وبحوثهم فحسب، ولكن أيضاً بالسياق الثقافي الذي تنشأ فيه هذه الافكار. ص١٠٢. والتسليم بذلك كله يتيح لنا أن نخلق سياقاً جديداً بوسعنا أن ندمج فيه ثابت سيرورة التطور لدى الموجودات البشرية كلها، وظاهرات التطور الخاصة بكل ثقافة، وكذلك تطور كل فرد وفقاً لمواهبه، وثقافته، وسياقه التاريخي والاجتماعي. ض١٠٢

الفصل الخامس: الأوديب موضع التساؤل

النص الأول: رايخ

على كل فرضية قادرة أن تشرح على نحو مقبول أصل التحريم المنصب على غشيان المحارم، أن تخضع لضرب من المنطق السوسيولوجي. وأن تحلّ عدداً من المشكلات وألا تكون متناقضة مع التنظيم الاجتماعي، بل، ان

تكشف له، عن قواعد استطاعت أن تقوم مقام مرحلة أولية. ص١٠٤

١- صدام عشيرتين: العشيرة، معطى أولي أصلي متفرع عن العشير البدائي المغلق الذي فرضت عليه عشيرة أخرى، مغلقة في البداية مثله، تحريم غشيان المحارم. ص١٠٦. إن هذه العشراء البدائية لم تكن متحضرة. وكان على الشباب، أن يذهبوا للبحث عن الغنائم والتخلي عن كل حياة جنسية. وعندما يصطدمون بقبيلة غريبة مسالمة، كان الغرباء يستولون على غنائم الجماعة، حتى يسبوا النساء ويمارسوا الجنس معهن. ص١٠٦

٢- فرضيات ويلهلم رايخ: إننا نرى العشراء البدائية، لدى شعب التروبيان مجتمعة بصورة وديعة في قبائل، ولكنها منقسمة الى عشائر يسود الزواج الخارجي فيها، بالنظر الى أن الأخوة ملزمون بتأدية مساهمات الى أزواج أخواتهم، وأن للزعماء امتياز تعدد الزوجات. ص١٠٩

٣- ضرب من العقدة الأوديبية يلي بدايات الحضارة: ثمة بعض الأفكار المسبقة الاخرى التي لا غنى عنها لاضفاء قوام على الفرضية الفرويدية. فالأولى، هي غير الذكورية الطبيعية والعنيفة، والثانية، هي الثنائية البيولوجية في المشاعر. وحسبنا أن نوازن بين المهرجانات الحسية لدى الشعوب البدائية، والتي كانت تستبعد كل غيرة، وبين واقع مفاده أن الغيرة العنيفة كما يمارسها مجتمعنا ليست سوى نتيجة الرابطة الزوجية التي حولتها المنافع الاقتصادية الى ملكية محروسة على نحو تكتنفه الغيرة. وأن الزواج الأحادي مكتسب المجتمع الانساني في عصر متأخر، لنشك في وجود الغيرة كما صادر عليها فرويد لدى الانسان في حالة الطبيعة. ص١١١.

٤- ثنائية الحب والكره، مكسب زمني متأخر: لقد بينت لنا الطقوس الجنائزية لدى شعب التروبريان، كيف أن علاقة إنتاج تاريخي معين

قد تكون هي التي تولد ثنائية الشاعر، إن الطفل الصغير في شعب التروبريان لا ينمي أفكاراً جنسية خاطئة ما دام يعرف الحقيقة، ولا يكبت تناسليته. لأن له الحق في اشباعها. ومنشأ ذلك كله سلطة الأب والانتساب الى سلالة الأب. فنحن نرفض التفسير البيولوجي ونعتبرها، ثمار تطور تاريخي، ونحاول ان نقيم علاقات بينها وبين تاريخ المجتمع. ص١١٢

٥- **شهادة الواقع الاجتماعي**: يتناقض مفهوم فرويد مع الاساطير النموذجية حول أصل العشائر. إنه مفهوم مبني على فرضية غشيان المحارم بين الأم والابن. ولكن ما كان له أهميته هو غشيان المحارم بين الأخ والاخت. ص١١٤

٦- **الكوارث الطبيعية في أصل الديانات القديمة**: إن انعكاس الكوارث الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الانساني، هي التي ولدت المفاهيم الدينية القديمة، بفضل ميل الانسان الى أن يشرح الظاهرات الطبيعية، ويفهم المرء حين يقرأ مالينوسكي، أن الأهمية الطوطمية لا تكافىء المؤسسات الجنسية والاقتصادية والمؤسسات الأخرى، ومن الضروري ان نفحص الطوطمية في ضوء النظام الأمومي مستندين الى الدلالات اللاشعورية المكتشفة لشتى الامتثالات والأعراف الدينية القديمة. ص١١٦

٧- **مجتمع نظام أمومي مثالي**: حين أكد فرويد على دراسة التاريخ البدائي البشري، لم يكن يرى سوى واقع مفاده: أن لجميع التنظيمات حتى الاكثر بدائية، زعماء وأسر في ذلك الزمان، وهذا الواقع حجب واقعاً آخر: وأعني أن الزعيم ليس ملكاً ولا أباً بطريركاً بالمعنى الحديث، إلا إذا كنا إزاء تنظيم بطريركي بصورة بارزة وكانت الأسرة لا تعارض في أزمنة التاريخ الأولى، تنظيم الأقوام المغلقة. وكما أن زعيم العشيرة كان يقبل الخلافة في

الزمن الغابر حسب سلالة الأم قبولاً عميقاً جداً ليعارضها فيما بعد وهو يتحول الى بطريرك سلطوي . ص١١٧

النص الثاني: جول دولوز وفيليكس غاتّاري

١ - عقدة أوديب ، اختراع قاسر: منذ ان توضع في الأوديب، فإن الخديعة تنطلي، وتحذف العلاقة الوحيدة الحقيقية التي كانت علاقة الانتاج . وتعاسة أوديب تكمن على وجه الدقة في أنه لم يعد يعرف أين يبدأ أحدهم، ولم يعد على أوديب أن يعرف إن كان حياً أو ميتاً، رجلاً أو امرأة، وأن يعرف إن كان أباً أو طفلاً . ونقول باختصار : إن التثليث الأسري يمثل الحد الأدنى من الشرط الذي تتلقى الأنا في ظله تلك الاحداثيات التي تميزها في وقت واحد من حيث الجيل والجنس والحالة، ويؤكد التثليث الديني هذه النتيجة . ص١١٨

٢ - الفصامي يفلت من تحديدات أوديب: إن الفصام يقدم لنا أمثولة فريدة خارج أوديب . إنه انفصال يظل انفصالياً . ويؤكد مع ذلك الحدود المنفصلة، من خلال بعدها كله . وهذه هي، ربما، بالدرجة العليا من المفارقة . فالتعاقب يحل محل الانفصال . والفصامي ليس رجلاً وامرأة، إنه رجل أو امرأة، ولكن من جانبين على وجه الدقة، رجل بجانب الرجال، وامرأة بجانب النساء . ص١٢٠

الباب الثاني: من الطفولة الى المراهقة

الفصل السادس: التحولات النفسية لدى الطفل

يعرض «هيرمان ننبرغ» ملخصاً عن التصورات المقبولة حول عقدة أوديب وعقدة الخصاء، وتطوراتهما في الحياة الجنسية للكائن البشري، الذكر والأنثى على السواء :

١ - تصور التنظيم الليبيدي: هناك عدة وقائع تبيح لنا أن نفرض أن الليبيدو يتكوّن مسبقاً قبل الولادة. يتحول الانسان بعد الولادة الى موجود يقيم علاقات متنوعة بالعالم. ويتبع ليبيده نمواً مماثلاً، فيبتعد عن الحالة النرجسية، مع التأكيد، أن ثمة درجة معينة من النرجسية يُحتفظ بها، وتستخدم لحماية الفرد من صدمات عديدة. ص١٢٦

٢ - التنظيم القضيبي: نسمي مرحلة قضيبية، تلك المرحلة من التنظيم الليبيدي الذي يجعل من الأجزاء التناسلية، ذلك العضو الجنسي الرئيس. بامتصاص الدوافع الجزئية. وتبدأ هذه المرحلة نحو السنة الثالثة تقريباً وتدوم حتى الخامسة أو السادسة من العمر. ص١٣١. والفارق الوحيد في التصعيد لدى الذكر والانثى، ان الانفعالات الأولى هي الغالبة لدى البنت، والميول الفاعلة هي الغالبة لدى الصبي. وبوسعنا، أن نتعرف، على الاستعداد البيولوجي لدى الجنسين. ص١٣٣. وتستمر الثنائية الجنسية موجودة خلال الحياة كلها. وهي تحتجب خلف الصداقة، والعمل الاجتماعي. ص١٣٣.

٣-عقدة أوديب: يختار الطفل، خلال الطور القضيبي، موضوعاً جنسياً، يرافق أساساته الجنسية. وثمة استيهامات ترتبط بالاستمناء. وبفضل ذلك، توجد النزاعات الأولى. ص١٣٤. ويحدث هذا النزاع في مجال ما نسميه عقدة أوديب. وبين السنة الثالثة والخامسة، يبلغ أوديب أوج تفتحه. أشكال من عقدة أوديب، ونحن نميز بين عقدة أوديب كلية، وعقدة أوديب جزئية. ص١٣٤

٤ - عقدة الخصاء: إن الخوف من فقدان عضو الذكر ينمو بوصفه ارتكاساً ضد الرغبات في غشيان المحارم، رغبات تنطوي عليها عقدة أوديب. ونسمي الامتثالات المتجمّعة حول هذه، الخوف، وكذلك الحالات

الانفعالية المقابلة لها عقدة الخصاء. وتميز بين عقدة خصائية إيجابية، وعقدة خصائية سلبية. ص١٣٦

٥- **مرحلة الكمون**: يطرأ على التطور الجنسي لدى الطفل انقطاع في بداية السنة الرابعة أو الخامسة، نسميه مرحلة الكمون. نستخدم فيها الطاقات الدافعية لتكوين الأنا. وتتميز هذه المرحلة بمقاومة الانفعالات الجنسية، ومكافحة الاستمناء. وبعبارة أخرى نقول: ان الطاقات الجنسية تنتقل في مرحلة الكمون الى أهداف أخرى غير جنسية، إنها تتصعّد. ص١٤٠

٦- **البلوغ**: يبدأ البلوغ في سن الرابعة عشرة من العمر. وفيه تتخذ الأعضاء الجنسية الاتجاه الحصري (المرتبة الأولى) في الحياة الجنسية، وتصبح في الوقت نفسه تلك الأعضاء التنفيذية لغرائز التكاثر. ص١٤٢.

الفصل السابع: من بداية الأوديب الى انحساره

النص الأول: فرويد

ولادة عقدة أوديب تعني التوحّد بالأب، بسمة العداوة، والرغبة في اقصاء الأب والحلول محلّه قرب الأم. ويصبح الموقف من الأب تسوده الازدواجية التي تكوّن لديه عناصر عقدة أوديب البسيطة والايجابية. والطفل الذكر مرغم على أن يتخلى عن اتّخاذ الأم موضوعاً ليبيدياً حين تنحل عقدة اوديب. وثمة احتمالان يمكنهما عندئذ ان يحدثا: إما توحد بالأم، وإما تعزيز التوحد بالأب. وكذلك قد تكون البنيّة مسوقة، في أعقاب زوال العقدة الأوديبية الى التوحد بأمها. على هذا النحو، فإن التغير الأكثر عمومية، الذي يرسخه في الأنا، ذلك الطور الجنسي الذي تسوده

عقدة أوديب، يكمن بصورة أساسية في أنه يترك هذين التوحدين موجودين فيها. ص١٤٧-١٤٩

النص الثاني: فرويد

١-**زوال العقدة الأوديبية:** رأينا عقدة أوديب تكشف عن أهميتها بوصفها ظاهرة رئيسة في المرحلة الجنسية من الطفولة الأولى. ثم تزول هذه العقدة. إنها تستسلم للكبت ويعقبها زمن الكمون. وهي تتلاشى بسبب إنعدام الإشباع المأمول والاحباط المستمر، لدى الطفل المحبوب، مما يقوده الى الانصراف عن ميله الذي لا أمل يرجى منه. وهكذا تضمحل عقدة أوديب من جراء اخفاقها. ص١٤٩

٢-**رؤية الأعضاء الأنثوية وحصر الخصاء لدى الصبي:** إن التنظيم التناسلي القضيبي لدى الطفل يدمر حين يصدر التهديد بالخصاء، مع اضافة مؤثرات اخرى. مثل قضية الفطام، والتبرز الشرجي ولا يبدأ الطفل يحسب حساباً لإمكان ضرب من الخصاء إلا عندما يكون قد مارس تجربة جديدة. والملاحظة التي تنتهي الى ان تحطّم عدم الاقتناع بنقص عضو الذكر لدى موجود شبيه به. ويصبح فقدان عضو الذكر الخاص به، أمراً يمكنه تصوره، ويفلح الخصاء في أن يحدث تأثيره بصورة بعدية. ص١٥٢

٣- **من المفروض عادة ان تزول عقدة أوديب:** لا أرى أيّ سبب يدعو ان نرفض اسم «الكبت» من جرّاء أن الأنا تنصرف عن عقدة أوديب. إن عقدة أوديب تضمحل من جرّاء التهديد بالخصاء. ص١٥٤

٤- **البنيّة لا تخرج من عقدة أوديب:** الجنس المؤنث يعرف عقدة أوديب، ويعرف الأنا العليا وزمن الكمون. فالبظر لدى البنت يسلك في

بادئ الأمر سلوك عضو الذكر تماماً. ولكن الطفل المؤنث يدرك، وهو يقارنه بعضو الذكر، كما لو أنه «قصير بعض الشيء»، ويستشعر هذا الواقع وكأنه أذيّة وسبب الدونية. وينجم عن ذلك: أن البنت تقبل الخصاء بوصفه واقعاً إنجازه تمّ من قبل. والعقدة الأوديبية لدى البنت وحيدة الاتجاه لا تمضي أبعد من الإنابة مناب الأم. ومن الموقع الأنثوي إزاء الأب وليس التخلي عن عضو الذكر محتملاً دون محاولة التعويض. وتبلغ عقدتها الأوديبية ذروتها في الرغبة المكظومة ان تتلقى هدية من الأب، طفلاً. وأن تلد طفلاً من اجله. ص١٥٥.

النص الثالث: ميلاني كلاين

١- المراحل المبكرة للنزاع الأوديبي: تُدخل عقدة أوديب مجال التأثير أبكر مما يفترضه بعضهم عادة. إنها تظهر في نهاية السنة الأولى من العمر وبداية السنة الثانية، وتعززها الاحباطات الشرجية التي يعاينها الطفل أثناء تعلم النظافة. ص١٥٧.

٢- النتائج العملية للمرحلة الأوديبية المبكرة: ليس بوسع الأنا، التي لا تزال ضعيفة، أن تقاوم الأنا العليا إلا بكبت قوي. وينجم عن ذلك أن الاحباط يستشعره الطفل بحدة أكبر. وإحدى الشكاوى الأكثر مرارة. هذه الأسئلة العديدة والمرهقة. والشكوى التي تكمن في أن الطفل لم يكن يفهم الكلمات والكلام. وهاتان الشكوتان تبدوان في التحليل أنهما سبب مقدار كبير جداً من الحقد. ص١٥٩.

٣- ظهور الطور الأنثوي لدى الأطفال من الجنسين: لهذا الطور أساس في المستوى السادي الشرجي. وبوسعنا أن نميز فيه بين هدفين: الأول، هدف امتلاك الأطفال، ومصدره الرغبة في الحصول عليهم، في

حين أن الهدف الثاني، الذي يكمن في تدميرهم، مصدره الغيرة من الأخوة والأخوات المقبلين الذين يتوقّع الطفل قدومهم. ص١٦١.

٤- الخوف من الوالدين وحصر الخصاء: يخشى الصبي عقاباً على تدميره جسم الأم، ويخشى أن يشوّه جسمه ويُقطّع. ويعني هذا الخوف أيضا خوفاً من الخصاء. وبلغة الواقع النفسي، هي الخصاءة الآن ايضا. ص١٦٣.

٥- عقدة الأنوثة لدى الصبي سبب المنافسة مع النساء: ميل الصبي الى العدوانية، منشأه عقدة الأنوثة. ويرافقه، موقف احتقار و«تفوق في المعرفة». وهو ميل سادي، ناجم بصورة جزئية عن الجهد في إخفاء الحصر والجهل. وتتحد هذه العدوانية المفرطة بلذة الهجوم. وإذا كان التوحد بالأم مبنياً على وضع تناسلي استقر استقراراً مؤكداً، فإن لعلاقة رجل بالنساء، سمة إيجابية، وستجد رغبته في أن يكون له طفل، والعنصر الأنثوي في شخصيته الاساسيتين في فاعلية الذكر، مناسبات أكثر ملاءمة للتصعيد بكثير. ص١٦٤

٦- لدى البنيّة معرفة لا شعورية في زمن مبكر جدا بتشريح جسمها: ولنفحص الآن نمو البنات. فالبنت تنصرف عن الأم في أعقاب الفطام. وتبدأ الميول التناسلية في التأثير على نموها النفسي. هذا الانزياح يبدأ منذ الحركات الأولى للميول التناسلية. وإن لهدف الأعضاء التناسلية الفمي الدور الحاسم في كون البنت تتجه صوب الأب. ص١٦٦.

٧- ضرورة وجود علاقة إيجابية بالأم: إن الاثمية إزاء الأم، ترغم على ضرب من التعويض المغالي، في علاقة جديدة من الحب تقام معها، ويقود الكره الموجه الى الأم والمنافسة معها الى التخلي عن التوحد بالأب. ص١٦٨.

٨-شرح الغيرة والاخلاص لدى النساء: علينا أن نفحص الشروط الخاصة بتكوّن الأنا العليا الأنثوية لنشرح التشكيلة الواسعة التي بوسع النساء أن يؤدينها. تشكيلة تمضي من الغيرة الأكثر دناءة الى الحب الاكثر إخلاصاً. وتستمد البنت الصغيرة كُرهاً وغيرة من التوحّد المبكّر بالأم. وتكون أنا عليا قاسية وفق الصورة الذهنية المثالية الأمومية. ص١٧١.

٩- الصبي مصنوع على صورة مثاله: إن الأنا الأبوية هي التي تملك لدى الرجل، قدرة حاسمة منذ البداية. تقترح، نموذجاً هو صورة مثاله بالفعل. ويساهم هذا الظرف في جعل العمل الخلاق لدى الرجل أكثر دقة وموضوعية. ص١٧٢.

الفصل الثامن: تحليل طفلين

تقدم «ميلاني كلاين» في هذا الفصل، تطبيقاً عملياً، لحالتين مرضيتين. وفق الأفكار النظرية التي وردت في الفصل السابق، ولما سيرد من توجهات نظرية في الفصول السابقة المتعلقة بها. لذلك رأينا ان نتجاوز هذا الفصل بالعرض والتحليل، مكتفيين بما قدم من دراسة نظرية سابقة ولاحقة.

الفصل التاسع: بداية العقدة الأوديبية

النص: ميلاني كلاين

لا بد لوصف كامل للنمو الأوديبي، أن يتضمن دراسة التأثيرات والتجارب الخارجية مرحلة مرحلة، وسأنطلق من العلاقة بالثدي لأصف العقدة الأوديبية لدى الصبيان كما لدى البنات. ص٢٣٥.

١-بداية الاوديب وثدي الأم: الاشباع المحسوس في ثدي الام يتيح

للرضيع أن يوجه رغباته صوب موضوعات جديدة، وصوب عضو الذكر الأبوي أول الأمر، ويمنح الاحباط. فثمة ضرب محتوم من الاحباط الذي يمارسه الثدي، ذلك ان ما يرغبه الطفل في الواقع إنما هو إشباع غير محدود. وضرورة مواجهة الاحباط والعدوانية، هي عامل من العوامل التي تقود الى إضفاء المثالية على الثدي الطيب والأم الطيبة. الى تعزيز الكره للثدي السيء والأم السيئة. ص٢٣٧.

٢-**علاقة لا تخطر على بال:** إن للطفل صوراً ذهنية مثالية بدئية في عالمه الداخلي، صوراً تتعلق بثدي الأم وعضو الذكر، تصبح هي النماذج الأولى للوجوه الداخلية التي تحمي وتعيّن من جهة، وتنتقم وتضطهدمن جهة أخرى. وتؤثر العلاقة بالشخوص الداخلية، على أنحاء كثيرة، في علاقة الطفل ذات المشاعر الثنائية بأبويه بوصفهما موضوعين خارجيين في أن يستقر ترجح دائم بين الموضوعات والأوضاع الداخلية والخارجية. ص٢٣٧.

٣-**النمو الأوديبي للصبي:** يبلغ الطفل وضعه الأنثوي، الذي يؤثر تأثيراً عميقاً على موقفه من الجنسين. وهذا الوضع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقة الصبي بثدي الأم. وهذه الرغبات الأنثوية هي دائماً خاصة من خصائص النمو لدى الصبي. وتكون هذه الرغبات أساس عقدته الأوديبية المعكوسة، وتؤلف الاتجاه الجنسي المثلي الأول. ص٢٣٩.

٤-**ضروب من الحصر ينبغي تعويضها:** الخوف الأشد لدى الطفل، هو الخوف من أن تهاجمه في داخله أم أو أب أو صورة للأبوين متحدين. انتقاماً منه على ميوله العدوانية الخاصة. إنه مرغم على أن يحمي الموضوعات المحبوبة ويحتفظ بها. ص٢٤١.

٥-النمو الأوديبي للبنت: عندما تصبح الاحساسات التناسلية لدى البنت الصغيرة أكثر قوة، تستيقظ الرغبة في تلقيّ عضو الذكر وفقاً لطبيعة العضو التناسلي الأنثوي المتلقيّة. ويصبح عضو الذكر الأبوي بالنسبة للبنت، بوصفه مانح الاطفال، موضوع رغبة شديدة واعجاب. ص٢٤٣.

٦-العالم الداخلي في الحياة الانفعالية للبنت الصغيرة: إن البنيّة تحس بالحاجة الملحة الى أن تملأ عالمها الداخلي بالموضوعات الجيدة. بسبب الدور الكبير الذي يؤديه هذا العالم الداخلي في حياتها الإنفعالية، وهي تتوحد بأبيها في وضعها المذكر. والأب الطيب موضوع الاعجاب يقابله الى حد من الحدود، في تكوين الأنا العليا الأنثوية، أي سيد الخصاء. ص٢٤٥.

٧-موازنات مع التصور الكلاسيكي لعقدة أوديب: اقترح حالياً أن أقارن أفكاري الخاصة عن بعض الجوانب من عقدة أوديب بأفكار فرويد. فالرغبات الجنسية تولد ويحدث اختيار واضح للموضوع، خلال الطور القضيبي. وثمة أيضاً، عضو جنسي وحيد يدخل في الحساب، عضو الذكر. فالسيادة المكتسبة، هي، سيادة القضيب». و«المرحلة القضيبية في التنظيم التناسلي تتراجع، لدى الصبي، أمام التهديد بالخصاء». وتتكون، أناه العليا، وريثة العقدة الأوديبية، باستدخال السلطة الأبوية. والاثمية تعبير عن توتر الأنا والأنا العليا. ويمنح فرويد رجحاناً للأنا العليا بوصفها سلطة الأب المستدخلة. وعلى الرغم من أنه يعترف بالتوحد بالأم على أنه عامل في تكوين الأنا العليا لدى الصبي، فهو لم يصنع الأفكار عن هذا الجانب من المشكل غوصاً بالتفصيل. ص٢٤٥.

٨-تعلق طويل الأمد بالأم: وفيما يخص البنت، يغطي «التعلق بالأم السابق على المرحلة الأوديبية» في رأي فرويد، تلك المرحلة التي تسبق

دخولها في الوضع الأوديبي. إنها «طور التعلق بالأم حصراً، طور يمكن تسميته الطور قبل الأوديبي». وعندما تكتشف البنت أنها لا تملك عضو الذكر، تظهر عقدة الخصاء لديها. وذلك أمر يدفعها الى ان تنصرف عنها لنتيجة صوب أبيها. والعضو الرئيسي للحصر لدى البنت هو فقدان الحب. ص٢٤٧.

٩-١الخلافات مع فرويد: تلكم الآن خلاصة لأفكاري حول هذه الأمور المحددة. ففي رأيي أن النمو الجنسي والانفعالي لدى الصبي والبنت يشتمل، منذ الطفولة، على إحساسات وميول تناسلية تؤلف المراحل الأولى من عقدة أوديب الايجابية والمعكوسة. واعتقد ان الأطفال الصغار من الجنسين يحسونّ برغبات تناسلية إزاء أمهم وأبيهم. وأن لديهم معرفة لا شعورية بالعضو الأنثوي كما بعضو الذكر. وتظهر الانا العليا لدى الجنسين خلال الطور الفمي. وهكذا تحتوي الأنا العليا على بعض العناصر من أنحاء كثيرة أولئك الأشخاص الواقعيين الذين يعيشون في عالم الطفل الصغير. ويكون الموضوع الأول المستدخل، ثدي الأم، قاعدة الأنا العليا. ص٢٤٨.

١٠-الخوف من الخصاء ينبعث منذ أوائل الطفولة: سأدرس الآن على وجه أخص نمو الصبي. واعتقد أن الخوف من الخصاء يظهر خلال الطفولة الأولى حالما يحس الصبي بإحساسات تناسلية. والميول المبكرة، لدى الصبي، الى اخصاء أبيه، تتخذ شكل الرغبة في اقتلاع عضو الذكر الأبوي بعضّه من أسنانه. ص٢٤٩.

١١-رغبة البنت بأبيها تظهر بشكل مبكر: فالطور الذي تكون خلاله البنت، يشهد، ظهور رغبات في الأب، ويشمل المراحل المبكرة من عقد أوديب الايجابية والمعكوسة، وحسد عضو الذكر وعقدة الخصاء، يؤديان

دوراً أساسياً في نمو البنت . وتمزج الرغبات الفمية لدى البنت في عضو الذكر الأبوي بالرغبات التناسلية الأولى في أن تتلقّى عضو الذكر . ص٢٥١

الفصل العاشر: النزاع في المراهقة.

في هذا المقال المكتوب عام ١٩٦٧ . يروي «بيلا غرنبرجر» حلاً خاصاً بالمراهقة على وجه العموم . وبالشبيبة قبل عام ١٩٦٨ على وجه الخصوص .

١-الكنز دلالة عميقة: فيما يخص سمة المزيج الذي تتصف به عناصر الكنز ، فإن دلالتها تبدو أنها تتحدد تحديداً غنياً بعدد من الشروط ، في حالة مجزأة بالقياس على الأنا الاجمالية . والقاسم المشترك لعناصر الكنز يكمن في توظيفها النرجسي . وما ان تتألف الكنز وتجتمع عناصره ، حتى يمثل منظومة حماية من مخاوف الخصاء التي تنبعث في لا شعور الأطفال على عتبة مرحلة الكمون . ص ٢٥٥ .

٢-السيميائيون كانوا يحاولون تجنب الأوديب: وحول موضوع المظهر الشرجي للكنز ، يحول التوظيف النرجسي انعدام قيمته الى قيمة ، وفق حلم السيميائيين في تحويل معدن الرصاص الى ذهب . ويعبر هذا الحلم عن الرغبة التي تكمن في القفز فوق سيرورة طويلة ملأى بالاجتماعات . سيرورة النضج الدافعي . المرتكزة على ضرب من تعاقب التوحدات في الإطار الأوديبي . ص٢٥٦ .

٣-النضج والفوهرر: النمو النفسي الجنسي البشري ثنائي الطور . يرافقه ضرب من التقدم في إضفاء الفردية . أما التوحد فإنه يرتكز على الاجتياف الذي يتصف بأنه بداية سيرورة من الاستقلاب ، حشوي لا شعوري . ص٢٥٧ .

٤-أنا وحدي: الطفل يبحث مسبقاً، عن انجاز استقلاله النرجسي وفق الصيغة التالية: «أنا وحدي». والنرجسية تتعارض مبدئياً مع الاجتياف. فالنرجسي يريد ان يظل ما هو عليه، ويرفض إدخال أي شيء في أناه. إنه يرفض التوحد. ص٢٥٨.

٥-ازمة البلوغ: يركب «الطفل ذو الكنز» آليته للحماية من الأوديب في العمر الذي يُفترض أنه يتوقف خلاله التيار الجنسي، وذلك أمر يمنح الآلية ضرباً من الاستقرار. وحين يصل الطفل مع ذلك الى البلوغ. يكون على المراهق ان يسيطر على تيار دافعي قوي جديد، يعاصر دفعة نرجسية مقابلة، إنها أزمة البلوغ الكلاسيكية. ص٢٥٩.

٦- عدم الالتزام بالأوديب: إن تصفية الأوديب تعني حالة يندمج فيها الاستيهام البدئي اندماجاً واسعاً في الأنا، وتستخدم ديناميته في عالم اقتصادي مرض. والتثبت على ضرب من معارضة التوحد هو البرهان على عدم الالتزام بالأوديب وعلى بعد عنه. ص٢٦١.

٧-انتصار أوديب على السفنكس: يستهوينا بشدة أن نستأنف تحليل الأسطورة الأوديبية نفسها، من خلال محتواها ونص سوفوكلوس. والسفنكس موجود أسطوري ذو نسخ عديدة. مذكر ومؤنث. أما أصله النفسي فمتعدد وفق الاسقاطات التي هو حاملها. ويبدو لنا مع ذلك أكثر نفعاً أن نبحث عن الفكرة المكونة الموجودة في أصل وظيفته في الاسطورة. ص٢٦٣.

٨-الفوهرر ضد أوديب: رأينا أن صدعاً في الأنا يمنع المراهق من إنجاز نضجه على نمط موحد، فتظل أناه مبعثرة. ودون أن يكون بوسعها إنجاز توحداتها الأوديبية. وينظم عندئذ منظومة من الاسقاطات مكافئة

«للكنز» بالنظر الى أن نرجسيته تعززها في الوقت نفسه انعكاسات مرآوية عامة لدى جماعة معينة من المراهقين تفيد من المنظومة نفسها . ص٢٦٤ .

٩-**سحر الصنم**: الصنم ليس الأنا العليا، بل إنه، البرهان على غياب هذا المرجع الذي يحل محله الصنم بصورة مفيدة، وبوسعه ان يفعل كل شيء . أي، أنه انتصر على الأنا العليا وبالتالي على الأوديب . ص٢٦٥ .

١٠-**لغز السفنكس**: لنتذكر المكيدة التي كان يطرحها السفنكس بألغازه التي يظل فهمها غامضاً بالخوف الذي كان يوحيه بفعل الاحتكار الذي كان يمتلكه . فالعراف يفي ويعد معاً . إنه يستند في عمله الى المستقبل . والاتصال بالمنجم يلقي الفرد في السيرورة الداخلية الأولية، حيث يفقد العقل والمنطق حقوقهما . ويغوص الفرد في النشوة، وتنفتح الأبواب على العالم النرجسي . ويكفي الاعتقاد به . ص٢٦٧ .

١١-**اختيار الخضوع أو الاستقلال**: خشية الانسان القديم من أن يدلف في الوضع الأوديبي، تغمره بالرعب، فيفوض أمره الى كاهنة الوحي أمام الخوف من دوافعه، إنه يخضع لقرارات الألوهية . والحال، أن ثورة «بيركليس» كانت بعيدة عن الانتصار على الظلامية . ووجب على سوفوكلس، أن يشهد ويشارك، ضرباً من الأزمة، بين عالمين، النور والظلام، وعالم العقل والخرافة . وكان لا بد أن يفهم ان الاكليروس، الذي يوزع إرادات الناس، كان يمارس ضغطاً على الناس . ص٢٦٩ .

١٢-**اوديب يصارع الظلامية**: من الواضح أن المبارزة بين أوديب، والسفنكس كامنة في عقدة الدراما بالنسبة لسوفوكلس . وكان عليه ان يهاجم الظلامية تحت أقنعة شتى . وهذا ما فعله في واقع الحال . وحين اقتلع أوديب قناع السفنكس،

كشف عن خوائه، إذ ألفاه على هذا النحو في العدم. ص٢٧٠ .

الباب الثالث: هل ثمة عقدة إليكترا؟

من المسلم به خلال زمن طويل، أن عقدة أوديب كما كانت معروفة لدى الصبي، يمكنها أن تنتقل الى البنت. واقترح «يونغ» مصطلح «عقدة إليكترا» ليشرح الموازاة.

و«جوزين مولر» محللة نفسية وطبيبة. إنها الأولى التي تعير انتباهاً لما تقوله عن البنات الصغيرات أمهاتهن او الممرضات اللواتي ألفن الاتصال بالأطفال. ويبدو أنهن، أي البنات، كالبدائيين، «يعرفن» و«لايعرفن» في الوقت نفسه وجود عضوهن الأنثوي. ص٢٧٣ .

الفصل الحادي عشر: اختبار الوقائع

النص: جوزين مولر

أريد أن أقصر عرضي مع توظيف عضوين تناسليين أنثويين، وسأتناول بالمعالجة فقط تلك السيرورات والاستيهامات التي يمكنها أن تدلنا على أفضليات المرأة، إما اللذة البظرية، وإما للذة المهبلية. وسأرجع أيضا الى الاندفاعات التناسلية المرتبطة بعقدة الخصاء. ص٢٧٤ .

١-العوامل التي تكشف عن معرفة خفية: ملاحظاتي المنصبة على الأطفال نتيجة تجربتي في المشفى وعملي بوصفي طبيبة عامة، وكانت أمهات بنيات قد استشرنني، كنّ يعتقدن أن أطفالهن البنات وقعن مرضى لفرط ما أثرن عضوهن الأنثوي. وبدلاً من أن يتلقى العناية هؤلاء الأطفال الأناث، فانهن يعانين التهديد والوعظ المألوفين. ونحن نعلم جميعاً ان الفاعليات الجنسية هي التي يكشفها الأطباء والملاحظون الآخرون. أما البنيّات فإنهن لا

يكتشفن ذلك. ولا يلاحظ الأهل أيضاً، تلك البنيّة التي تشعر بأنها مراقبة، فتخفي عندئذ نشاطاتها أو تكبت دوافعها الغريزية. ولا تبدو هذه السيرورة ممكنة، إلا اذا كان الكبت «مهيأ» في مرحلة الطفولة. ص٢٧٥

٢-ظاهرة العضوين التناسليين لدى البنت: قادتني تجربتي العيادية الى الاعتقاد بثقة ان الطفل الأنثى يكبت. أول دافع يقترن بالعضو الانثوي، وذلك أمر يشجع إيثار البظر، وتفلح بهذه الطريقة في استقلال التوظيف الليبيدي للبظر، الذي يكشف عن قوة الدافع الذي تعلّق بالعضو الانثوي في المقام الأول. ولا يتيح الكبت دائماً. ولكن إذا أخفق يؤدي الى أن تتدخل إثارة العضو الأنثوي مجدداً.

٣-أسباب التبعية الفكرية: حسد عضو الذكر يكبح المرأة منذ نهاية البلوغ. حين لا تفلح الدوافع الجنسية في أن تتجاوز الجهود المتكررة لكبتها. وهي لا تشعر بالأمن إلا عندما تنبذ الدوافع التناسلية. وتنزع المرأة وتتبنى وجهة نظر الرجل تبنياً يكتنفه القلق. وتصبح هذه الظاهرة العامل الذي يضع لها القواعد طوال حياتها. في جهد دائم للتوحد برجل مثالي. ص٢٧٨.

٤-الانصراف بصورة طبيعية عن حسد عضو الذكر: ان حب الذات يدفعها لإشباع الدوافع واستغلالها لإقامة علاقات مرضية مع الغير. وعلى العكس، اذ كان ممكناً ان تصبح الدوافع المهبلية شعورية وأن تؤمن إشباعاً تاماً، فإن المرأة تنصرف بصورة طبيعية عن حسدها لعضو الذكر. ص٢٧٩.

٥-فهم الكف الانثوي: إن عقدة الخصاء ليست هي وحدها موضع الاتهام، فقوى الكبت تقاد أيضاً الى صراع تعزّز الكبت، وتنزع الى أن يكبت توظيفياً ليبدياً للعضو الأنثوي. ص٢٨١.

الفصل الثاني عشر: جنسية المرأة

ينكب فرويد هنا، على توضيح الفوارق الأساسية التي تفصل بين الأوديب الأنثوي وأوديب الصبي. فلا وجود لعقدة إليكترا على الاطلاق. فهل يعني ذلك: أن فرويد يعود كلية عن الصيغة الشهيرة القائلة: «أن عقدة أوديب هي نواة العصاب». ص٢٨٣.

النص: فرويد

إن نمو الجينة الأنثوية يتعقد بمهمة التخلي عن البظر لمصلحة العضو الانثوي، ثم، مبادلة الموضوع البدئي -الأم- مقابل الأب. ص٢٨٤

١-مسألة الرابطة البدئية بالأم لدى البنت الصغيرة: يبلغ الطور قبل الأوديبي لدى المرأة ذا أهمية لم نكن نعزوها اليه حتى الآن. والحقيقة أن الأب في هذا الطور، ليس سوى منافس معيق بالنسبة للبنيّة. اظن ان ثمة علاقة وثيقة بين الرابطة بالأم ومجموعة أسباب الهستيريا، إذا اعتبرنا أن الواحد والآخر أي الطور والعصاب، ينتميان الى السمات الخاصة بالأنوثة، وإن المرء يجد في هذه التبعية للأم منشأ الذهان الهذائي، اللاحق لدى المرأة، إنه حصر الاغتيال (الافتراس)، ينمو لدى البنية في أعقاب تقييدات تربوية وعناية جسمية. ص٢٨٥.

٢-فرويد يؤكد مواقفه مجدداً: إذا أكدنا ضرباً من الجنسية الثنائية، فإن هذه الجنسية لدى المرأة أكثر شدة منها لدى الرجل. فليس لدى الرجل في نهاية المطاف سوى منطقة تناسلية، في حين ان للمرأة منطقتين. إن العضو الأنثوي ليس موجوداً خلال سنين إلا في البلوغ. والحياة الجنسية لدى المرأة تنقسم الى طورين: للأول منها سمة مذكرة، والثاني، الطور

الأنثوي بصورة نوعية، ولا شيء من ذلك لدى الرجل. إن التغير في جنس المرأة يقابله تغير في جنس الموضوع. ص٢٩٧.

٣-لا وجود لعقدة إليكترا: يقول فرويد: لديّ انطباع مفاده: أن كل ما قلناه عن عقدة أوديب ذو علاقة على وجه الحصر بالطفل ذي الجنس الذكر وأن لنا الحق إذن في أن نرفض اسم عقدة إليكترا التي تقتضي الإلحاح على التماثل بين الجنسين. ص٢٨٨.

٤-أضواء جديدة على جنسية المرأة: طور الرابطة الحصرية بالأم وقد يسمى الطور قبل الأوديبي، يقتضي أن نوليه أهمية لدى المرأة أكثر من الرجل. فالبنية تكتشف في أحد الأيام دونيتها العضوية بصوة طبيعية، إذ كان لها أخوة أو كانت قريبة من الصبيان.

٥-ضغينة لازبة: البنية تكتشف فاعليتها القضيبية، أي الاستمناء على مستوى البظر تحت تأثير العناية الجسمية. ويصبح تحريم الاستمناء، سبباً للتخلي، ولكنه باعثاً على التمرد على الأشخاص الذين حرّموه. ويبدو أن الاصرار على الاستمناء، يفتح الدرب للذكورة. والضغينة الناشئة من منع الفاعلية الجنسية الحرة. تؤدي دوراً كبيراً في الانفصال عن الأم. ص٢٩٢.

٦-أطفال ساخطون دائماً: منذ أول تدخل لمنع الاستمناء، يظهر النزاع. فالخصاء على سبيل المثال، يُفهم أنه عقاب على فاعلية الاستمناء. والباعث الأقوى على الابتعاد عن الأم. أنها لم تمنح البنيّة عضواً تناسلياً حقيقياً. الأم لم تمنح الطفل ما يكفي من الحليب. ويبدو هذا الاتهام، تعبير عن السخط العام لدى الطفل، إنه اتهام يوجهونه كما لو أنهم كانوا قد ظلوا غير مشبعين. وتبدو جميع هذه البواعث غير كافية لتسويغ العداوة النهائية. ص٢٩٣.

٧-ثنائية المشاعر في الحياة الغرامية: في الأطوار الأول من الحياة الغرامية، تبدو الثنائية القاعدة. وبوسعنا ان نؤكد غلبة الثنائية في المشاعر لدى البدائيين. والرابطة القوية رابطة البنيّة بأنها، ينبغي لها ان تكون ثنائية المشاعر بصورة قوية. ص٢٩٥.

٨-التمرد على التبعية: لدينا سؤال آخر: ماذا تتطلب البنيّة من أمها؟. ومن أي طبيعة أهدافها الجنسية خلال مرحلة الرابطة الحصرية بالأم؟ الجواب: الأهداف الجنسية لدى البنت إزاء أمها ذات طبيعة فاعلة وسلبية. فالطفل بصورة سلبية، يفعل، ما كان الآخرون يفعلون به. وذلك جزء من عمل السيادة على العالم الخارجي. ص٢٩٦

٩-الحصر والرعب: الفاعلية الجنسية لدى البنت تتجلى بميول فمية وشرجية بل وقضيبية، موجهة صوب الأم. على صورة تعبير سلوكي. ونحن نصادفها على صورة تحويل على الموضوع الأب اللاحق. ونصادف الرغبات الفمية العدوانية والرغبات السادية بالصورة التي أرغمها أن تكون عليها كُبت البداية. كحصر ان تقتله الأم، يسوغ، تلك الرغبة في موت الأم. والنساء قد اعتدن على أن يتسجبن بالحصر وصراخ من الرعب. ص٢٩٨

١٠-درب الأنوثة: في الطور القضيبي، تتحقق تحركات شديدة فاعلة للرغبة، معادية للأم. وأمر انصراف البنيّة عن أمها، خطوة، في درب النمو. حيث نلاحظ انخفاضاً قوياً في التحركات الجنسية الفاعلة، وزيادة التحركات الجنسية السلبية. ويتوقف الاستمناء البظري، ويتم الانتقال الى الموضوع الأب. ص٢٩٩.

الفصل الثالث عشر: توضيح الخصومة

النص: أرنست جونز

اخترت، أن اعالج موضوع المرحلة القضيبية. وكنت، قد اقترحت فرضية مفادها أن المرحلة القضيبية من نمو الجنسية الأنثوية تمثل حلاً ثانوياً لنزاع نفسي. حل دفاع، أكثر مما تمثل تطوراً بسيطاً ومباشراً. ص٣٠٤

١-فئة مشوهة: ان الخاصة الاساسية المشتركة بين الجنسين، في الوصف الذي عرضه فرويد للمرحلة القضيبية، الاعتقاد بأنه لا يوجد لدى الناس سوى ضرب واحد من العضو التناسلي: عضو الذكر. وفي رأيي، ناجم ببساطة عن أن العضو الأنثوي لما يكن قد اكتشفه في هذا العمر، أي من الجنسين. وتنقسم الموجودات الانسانية. لا وفق كونها ذات عضو ذكر وأخرى محرومة منه: الفئة المخصية. ويبدأ الصبي بالاعتقاد ان الناس كلهم ينتمون الى الفئة الأولى. وتفكر الفتاة على النحو نفسه. ولدى الجنسين ميل الى الرفض، لأنهم، لا يريدون تصديق الواقع المفترض للخصاء. وعند فرويد، طوران للمرحلة القضيبية. الطور القضيبي الأول. كائن في مرحلة البراءة والجهل، في الشعور على الأقل. والطور القضيبي الثاني. يظن بأن العالم ينقسم الى فئتين، لا فئة مذكرة وفئة مؤنثة. ومن الواضح أن الفارق بين هذين الطورين تفرضه فكرة الخصاء التي تستقر لدى الجنسين، عقب ملاحظة الفوارق التشريحية الجنسية. ص٣٠٥

٢-المقارنة مع الرجال الآخرين: سأبدأ بتطور الصبي. وأريد، أن أتكلم على الطور القضيبي الثاني. وثمة مسألتان بارزتان تميزه من المراحل السابقة: ١- إنه أقل سادية. ٢- إنه أكثر تمحوراً حول الذات. ويتساءل: من أين تأتي طبيعة هذا التغير؟. يبدو أنه يستقر في اتجاه الاستيهام وانه

يحدث ابتعاد عن النمط الواقعي للاتصال بالناس الآخرين. إذن ثمة عنصر تسريب. وثمة ظرف خاص، ظرف تستمر خلاله المرحلة القضيبية في حياة الرشد. وفي التحليل، يبين بسهولة ان جميع هذه الضروب من الكفّ هي كبت أو دفاع، يقتضيهما حصر عميق. في هذه المرحلة، الفضول الجنسي، لا يتجسد في اهتمام موجه الى النساء، بل في مقارنات بين نفسه وبين رجال آخرين. ص٣٠٧

٣-الخوف من أن يكون الشريك التعس: يقود التحليل الواقعي لذكريات المرحلة القضيبية في سن الرشد. الى أن التركيز الجنسي على عضو الذكر يرافقه الخوف من عضو الأنثى. والخوف من الخصاء. ويرتبطان الواحد بالآخر ارتباطاً وثيقاً، وإن أيّ حلّ للمشكلات لا يمكنه أن يكون مرضياً إذ ألقينا ضوءاً على الاثنين. ومن الواضح، ان الصبي يضع الجماع وخصاء الشريك موضع التساوي. وأنه يخشى أن يكون هو هذا الشريك التعس. ولكن كون الصبي يضع الجماع والخصاء موضع المساواة، أمر يبدو أنه ينطوي على معرفة سابقة بالولوج. ص٣١٠

٤-عالم دون نساء سيكون عالماً دون خوف: يبدو ان هناك فرضيتين خاصتين بدلالة المرحلة القضيبية، فمن جهة، نفرض ان الصبي لم يكف، عن التفكير بأنه كان لدى الأم عضو ذكر طبيعي. ومن جهة أخرى، نفترض ان لدى الصبي، منذ أوائل الأزمنة الأولى من حياته، معرفة لا شعورية مفادها أن لدى الأم فتحة (غير الفم والشرج) يمكنه أن يلجها. ولكن هذه الفكرة تقود، الى الخوف من الخصاء وهو إنما يزيل، ليقاوم هذا الخوف دافعه الى الولوج. ويزيل، كل فكرة عن عضو انثوي، ويحل محلهما على التوالي نرجسية قضيبية وإلحاحاً على الاعتقاد بأن للأم أيضاً

عضو ذكر. والواقع انه يخشى ان يكون لديه عضو أنثى. والسبب، أن ذلك يولّد، فكرة ولوجه والخطر الذي يرافق هذا الولوج. ص٣١٢

٥-مفتاح المشكل: رغبات الصبي الأنثوية: يكتسب الصبي، خلال السنة الأولى، ذلك اليقين بأن لأمه عضواً تناسلياً كعضوه. وتبدو الفكرة الأولى المعادل الرمزي للحلمة وعضو الذكر. ألا يعني ذلك سلفاً أنه لدى الصبي فكرة عضو الذكر الأبوي؟. إن الاتجاه ازاء عضو الذكر الأسطوري، ذا مظهرين. من جهة، لدينا الإدراك لعضو مرئي. ومن جهة أخرى، تلك السادية التي يحرضها الإحباط الفمي. وهذه الثنائية، تتفاقم، عندما يشترك في ارتباط الأفكار، عضو الذكر الأبوي. ص٣١٤

٦-نزاع يصعب حله: على أي حال. لنفحص العلاقة بالأم أولاً. كيف يرتبط اكتساب الصبي شيئاً مصدره الأم بأمن امتلاك عضوه واستخدامه عضو الذكر الخاص به. إن هذا النزاع مع الأم، يخص أصل الخوف من الخصاء. ان عضو التناسل للأم، لا ينفصل في خيال الصبي عن فكرة ايوائه عضو الذكر الأبوي. وعضو الذكر هو الذي يتحمل المسؤولية. ص٣١٧

٧-الأم القضيبية استيهام لا غنى عنه: وجود عضو الذكر، مرئي لدى الأم يطمئن الصبي مباشرة فيما يخص الرغبات الفمية البدئية، ويكون هذا الحضور نفياً لكل حاجة الى اللجوء الى سادية خطرة لمواجهة الحرمان ويكوّن، قبل كل شيء، ضماناً مفاده أن الخصاء لم يحدث وأنه لا يتعرض هو، ولا أبوه، لهذا الخطر. والنتيجة هي: أن المرحلة القضيبية تسوية عصابية أكثر مما هي تطور طبيعي للنمو الجنسي. ص٣٢١

٨-التخلي عن الأم في سبيل الأمان: يتخلى الصبي في المرحلة

الأوديبية عن الاتجاه المذكر للولوج، وعليه ان يطالب مجدداً مطالبة ملحة، بما تخلى عنه، أي بدوافعه المذكرة حتى يبلغ العضو الأنثوي. وينجم عن ذلك أن الاساس القضيبي النموذجي لا يمثل إلا عائقاً عصابياً للنمو، أكثر مما يمثل مرحلة طبيعية للتطور. ص٣٢٢

٩-تصوران يتواجهان: نحن نجد أنفسنا إزاء فرضيتين. فيما يخص تطور الجنسية الأنثوية. فجنسية الفتاة، وفق الفرضية الأولى، جنسية مذكرة بصورة أساسية في البداية، وإخفاق الاتجاه المذكر، هو الذي يدفعها الى الأنوثة، وجنسية الفتاة، وفق الفرضية الثانية، جنسية أنثوية بصورة أساسية وإخفاق الاتجاه الانثوي الذي يدفعها، مؤقتاً صوب ذكورة قضيبية. ص٣٢٥

١٠-عمل وظائفي بدئي مكبوت بعمق: يقول فرويد: إن الفتاة تنكص في الطور القضيبي الثاني خوفاً من ان تتقدم في الأنوثة. نكوصاً يتأكد بأن المرحلة السابقة لا يمكنها أن تكون سوى مرحلة قضيبية. ويبدو ان فرويد يعتقد، ان المسألة محسومة بفعل واقع مفاده ان العديد من البنات الصغيرات يكشفن عن تعلق دائم ومطلق بالأم. ص٣٥٩

١١-فكرة تتجسد: ذلك يقودنا الى دراسة الأفكار التي تصوغها البنت الصغيرة عن الجماع. فالأمر الأول كان يكمن في ان فكرة الجماع الأولى، لدى البنت الصغيرة، كانت فمية أي فكرة مص العضو الجنسي. وقد يصعب، في المقام الثاني، أن تتقلص فكرة المص، الى فكرة مص لا هدف له. وفي رأي فرويد، أن حب الطفل وجنسيته دون هدف، ومحكوم عليهما، بأن يكونا موضوع خيبة أمل. ص٣٣١

١٢-المنافسة الأوديبية متناسبة مع خيبة الأمل: إن الرغبات موضوع البحث، ذات غلمة غيرية. ولما تسنح الفرصة للبنت الصغيرة وتستقر رغبتها

في أن تملك هي ذاتها عضو ذكر . ويؤكد فرويد، ان رغبة البنت في امتلاك عضو ذكر تحل محلها رغبة في أن يكون لها طفل عندما تصاب الرغبة الأولى بخيبة أمل . ص٣٣٢

١٣-الفاعلية التي تمارس ضد جسم الأم: ما هو معنى هذه الفاعلية القضيبية التي تُمارس ضد جسم الأم، والبنت، في غضبها السادي ضد جسم الأم، الناجم، عن أن تتحمل المعاكسة، تستولي على كل الأسلحة، فم، ويدين، وقدمين. ونحن نعلم أن معارضة الطفل تولد السادية . وتولّد هذه السادية، خوفاً مقابلاً . ص٣٣٤

١٤-تحويل الخوف والعداوة على الأب: الخوف الذي يعانيه الطفل بصورة بدئية إزاء الأم، يحال على الأب، يتمركزان، على فكرة عضو الذكر ذاته . وكما ان الصبي يسقط ساديته على الأعضاء الأنثوية، تسقط الفتاة ساديتها على عضو الرجل . وعندما تكبر الفتاة وتفهم على نحو أوضح أن الأب هو الذي يملك عضو الذكر، تحول على أبيها غالباً ضغينتها على أمها . ص٣٣٦

١٥-حسد عضو الذكر، ماذا تفعل البنية بعضو الذكر؟: تدرك البنت، أن للموجودات البشرية من الجنس المذكر عضو ذكر حقيقياً . إذ ترغب في أن يكون لها عضو ذكر . ص٣٣٧

١٦- أصل العداوة للأم: الدافع السادي الى مهاجمة الأم وسرقتها يقود الى خوف شديد من الانتقام . الى خوف من عضو الذكر الذي يلج . والرغبة التي تعبّر عن نفسها في هذا الطور رغبة في ان تمتلك البنيّة عضو ذكر خاص بها . وذلك يولد استيهامات لا شعورية . يصبح ممكناً مواجهة ثنائية المشاعر إزاء الأم . إن لديها الآن عضو ذكر تعيده الى أمها التي كان قد سلب منها . ص٣٤٠

١٧-أرغبة غير مشبعة أم منافسة مع الأب؟ إن الرغبة في عضو ذكر تعبّر عنها البنت مرتبطة بكره الأم، منافسة مع عضو الذكر الأبوي. ص٣٤٢

١٨-مشكلان مختلفان وطبيعة متماثلة: الخوف من الخصاء والخشية من الفرج لدى الصبي، والرغبة في امتلاك عضو ذكر والكره للأم لدى البنت. والخاصتان المشتركتان تكمنان في تجنب الولوج والخوف من الضرر الذي يسببه الأب من الجنس نفسه. مصدره الفعلي هو العداوة للأب من الجنس نفسه، اي جنس الطفل. ص٣٤٤

١٩-الحادث النفسي الأكثر أهمية في الحياة: ان الطور القضيبي، أو الانحراف القضيبي، ينبغي ألا يعتبر كياناً محدداً على نحو نهائي. إنه يعرض إمكاناً لا متناهياً من التنوعات. إنه ضرب من الانعطاف للتطور ورد فعل على الحصر، واسمح لنفسي الآن أن أبرز النتائج التي تبدو لي أنها الأكثر دلالة. الملاحظة الأولى مفادها أن الطور القضيبي الثاني ذا الطابع المميز إنحراف ينشد، أن يصون إمكان الاشباع الليبيدي. ثم أن أعترف، بقيمة ما كان الاكتشاف الأكبر على وجه الاحتمال لفرويد: عقدة أوديب. وأخيراً، اعتقد ان من المفيد ان نتذكر كلمة مصدرها أقدم أيضاً من أفلاطون: «في البدء... خلقهما الله ذكراً وأنثى»

الفصل الرابع عشر: فرويد والأنوثة

لم يعدل فرويد أفكاره عن الجنسية. ويظل ريبياً فيما يخص الاحساسات المهبلية المبكرة، والمعرفة الفطرية للأعضاء الجنسية الأنثوية. وتكشف «جانين شاسيغه-سميرجل». عن التناقضات وضروب الغموض في الفرضيات الفرويدية. ص٣٥٥

النص :جانين شاسيغه-سميرجل

١-المعطيات العيادية تضع فرويد موضع التساؤل: تتساءل «جانين» إزاء نظريات فرويد بقولها : كيف يفترض بالفعل ان البنت تجهل ان لها عضواً أنثوياً؟ ولماذا تتوقف قدرات اللاشعور على معرفة ما يجري في حميمتنا الجسمية عند العضو الأنثوي؟ص٣٥٥

٢-نتائج غريبة جداً لدى فرويد: إن فرويد يحتفظ بنظرية الواحدية الجنسية القضيبية وجهل العضو الأنثوي. ونحن نعتقد هنا بأن فرويد قريب من الاعتراف بوجود العضو الأنثوي، على الاقل في مستوى قبل شعوري. ويعبر فرويد عن مجموعة من الآراء التخمينية بل المتناقضة: الرغبات في الولوج موجودة لدى الصبي قبل البلوغ وكذلك الفكرة «الغامضة» أو «البشير» بالعضو الأنثوي. ومفاد فرضيتي ان نظرية الواحدية الجنسية القضيبية تنسجم مع انشطار في الأنا، أو مع كبت معرفة سابقة لامع جهل بالعضو الأنثوي. ص٣٥٧

٣-البرهان بأوديب سلبي: ولكن لنتوقف عند نص عيادي شهير آخر لفرويد، تحليل الرجل ذو الذئاب. فإن العصاب الطفلي للرجل ذي الذئاب متمحور حول الأوديب السلبي، أي حول الرغبة في أن يستخدم لجماع الأب. جماع ،المرأة مستلقية على بطنها. وأنه حلم بالذئاب حين كان في الرابعة. يقول فرويد: فنحن نرى إذن ان تناقضاً يبدو هنا مع النظرية الخاصة لاكتشاف العضو الأنثوي عند البلوغ. ويبين فرويد أن السلبية أمام رجل من الرجال، قد يعيشها الذكور خصاءً، وليس الولوج الفعلي ضرورياً لايقاظ المخاوف من فقدان عضو الذكر. ص٣٥٩

٤-الأب موضوع الصبي أكثر مما هو موضوع البنت: إن الرغبات تكوّن لدى الرجل، نواة الهذيانات ولدى الطفل يحدث الالتقاء المشؤوم بين حب الأبوين وكره الأب الآخر بوصفه منافساً. والطور قبل الأوديبي يعتبره فرويد أكثر أهمية لدى المرأة في عضو الذكر تابعة بصورة كلية لجسدها النرجسي. فحسد عضو الذكر أولي، والرغبات الغلمية الأنثوية ثانوية. ص٣٦٠

٥-الجنسية الأنثوية موجودة في ظل علاقة النقص:إن المرأة في النظرية الفرويدية نقيض صورة الأم البدئية. وتبدو لي نظرية الواحدية الجنسية القضيبية قادرة على أن تمحو الجرح النرجسي، المشترك لدى الانسانية، الناجم عن عملية النضج قبل الأوان لدى صغير الإنسان، التي تجعله تابعاً لأمه تبعية تامة. ص٣٦٣

٦-نظرية تحفظ بالأوهام: يبدو التخلي عن الموضوع الأوديبي، كأنه مرتبط باعتراف الطفل المؤلم بصغاره وقصوره. وهذه هي مأساة الأوهام الضائعة. والحال أن نظرية الواحدية الجنسية تميل الى الحفاظ على هذه الأوهام. واعتقد، فيما يخصني، أن اساس الواقع لا يكونه الفارق بين الجنسين. بل يكونه الفارق بين الأجيال. والفارقان مترابطان في جميع نقاطهما. ص٣٦٥

٧-احتقار للمرأة غير سوي: يبدو ان لنظرية الواحدية الجنسية القضيبية أيضاً مزايا أخرى من وجهة النظر النرجسية. فإذا لم يكن للأم عضو أنثوي، فإن الصبي، قادر أن يمنح الأب ما يرغب. وتأكيد الواحدية الجنسية القضيبية ناشئ من العلاقة بالأم من جهة، وبالأم الأوديبية من جهة أخرى. وإذا كانت علاقته بأمه العتيقة سيئة جداً، فإنه يسحب توظيفه

النرجسي. ويعزو فرويد الى الرجل «احتقاراً سوياً» للمرأة، ناجماً عن غياب عضو الذكر. ص٣٦٧

٨-**مجتمع النظام الأمومي: حقيقة سيكولوجية عميقة**: الحاجة الى التحرر من أم البدء، تبدو مشتركة بين الجنسين. ويرى باشوفين في دراسته الانتقال من النظام الأمومي الى النظام البطريركي. ويعتقد باشوفين ان الأومينيد تراجيديا أشيل، تصف الانتقال من الحق في النظام الأمومي الى الحق في النظام البطريركي. وأبولون هو الذي يقود الدفاع. ويستدعي أوريست أثينا، المولودة دون تدخل الأم. ويرد أوريست بقوله: «وأنا؟ هل أنا وأمي من دم واحد؟». ويدعمه أبولون: «إنها من جانب الأب دون أي شك». وتصدر براءة أوريست وتنتحب أورينة، وبوسع المرء أن يلاحظ، أن أثينا، وهي امرأة، تتضامن من أبولون، وهو رجل، في نفي امتيازات الأم ص٣٧٠

٩-**جلسة تحليل بناءة جداً**: إن حسد عضو الذكر ليس غاية في ذاته، بل هو التعبير عن الانتصار على أم البدء ذات القوة الكلية بامتلاك العضو المحرومة منه الأم، أي العضو الذكر. ومن المؤكد أن زوال التوظيف النرجسي يجعل التوحد بالأم وقبول الأنوثة أمرين عسيرين. ص٣٧٣.

* * *